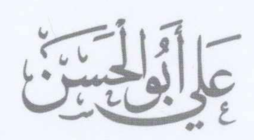


محاولة لتحقيق أدلة النبوة

دراسة تسعى لتقييم ما تم طرحه من أدلة لإثبات النبوات

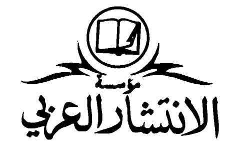




محاولة لتحقيق أدلة النبوة

دراسة تسعى لتقييم ما تم طرحه من أدلة لإثبات النبوات

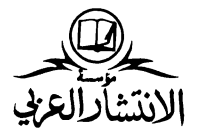
علي أبو الحسن





دراسة تسعى لتقييم ما تم طرحه من أدلة لإثبات النبوات

علي أبو الحسن



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com

@Alintishar Alarabi @Alintishar Alarabi

بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-9953-93-218-7

الطبعة الأولى 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الرجل الذي نال بعبوديّته أعلى المراتب

إلى الرجل الذي حَمَلَ همّ العالَم في قلبه

إلى عبد الله ورسوله

محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي ﷺ

أهدي هذا العمل المتواضع

المقدمة

تمثّل عقيدة النبوة عنصرا رئيسا في أهم الأديان الكبرى في العالم؛ وذلك لما تستلزمه هذه العقيدة من آثار فكرية وسلوكية على الفرد والمجتمع، كما أنها بحسب نظر هذه الأديان شرط للنجاة في الآخرة، ومن هنا احتلت هذه العقيدة موضعا متميّزا في الفكر البشري سواء أكانت مقبولة أم مرفوضة.

ونظرا لهذه الأهمية وجَدْتُنِي مُلزَما بالبحث عن هذه المسألة الخطيرة بما تيسر لي لأصل إلى الحق فيها، فشرعت في البحث في هذه المسألة ورأيت أنه ينبغي أولا البحث حول كيفية إثبات النبوات بشكل عام بغض النظر عن إثبات نبوة نبي معيّن.

فبدأت البحث عن ذلك وتوفر لدي استقراء واسع لما ذكره مفكرو هذه الأديان، وتحصل لدي خمسة عشر دليلا على النبوات، وتحصل لدي في خصوص دليل المعجز عشرة مسالك في تقرير دلالة المعجز على النبوات.

وقد تبيّن لي بهذا البحث أن النبوة قابلة للإثبات وأنها فوق الشبهات؛ إذ للنبوة طرقا قوية محكمة يقينية قاطعة، نعم، في التراث الفكري حول هذه المسألة ملاحظات كثيرة تم بيان ما تيسر منها في هذا البحث.

وقد تيسّر لي أن أضيف بعض الأمور التي لم أجد من ذكرها، كتقرير الملازمة بين الصدق الأخلاقي للنبي والصدق الواقعي له، وبعض أجوبة إشكال احتمالية صدور الخارق عن غير الله تعالى، وإضافة المسلك العاشر من مسالك دلالة المعجز، وغير ذلك مما إن أصبت فيه كان من الله وإن أخطأت فيه كان من عندي.

ولما ظننت أن في نشر ذلك فائدة للمهتمين في هذا المجال قررت نشر ما كتبته رغم ما فيه من القصور والتقصير، عسى أن يكون في ذلك ما ينفع في الدنيا والآخرة، والله من وراء القصد.

ترتيب البحث

وكيف ما كان فقد رتّبت هذا البحث وفقا لأدلة النبوة المطروحة في التراث الفكري المتوفر لدي، ونظرا لاختلاف البحث في هذه الأدلة سعة وضيقا سيلاحظ القارئ أن البحث في بعض هذه الأدلة قصير وبعض آخر طويل، ولم يكن ذلك إلا بسبب طبيعة الدليل وكثرة وقلة ما تعرض له المفكرون في هذا الدليل.

وسيُلاحظ القارئ أن دليل الإعجاز استوعب غالب الكتاب باعتباره الدليل الرئيس على النبوات، فقد اشتمل البحث في هذا الدليل على تقرير عشرة مسالك في بيان وجه دلالة المعجز على النبوة مع إضافة تنبيهات كلامية وفلسفية كثيرة لا تخلو من استطراد رأيته مهما ومفيدا في استيعاب القارئ لبعض الآراء المطروحة وخلفياتها وما يَرِدُ عليها من إشكال.

تنبيهات لازمة

وها هنا بعض التنبيهات المهمة التي ينبغي الاطلاع عليها قبل الدخول في البحث:

- المراد بالنبوة التي يبحث عن أدلتها هذا الكتاب هو التواصل بين الله تعالى وبين باقي البشر عن طريق واحد من البشر، فالبشر الذي يتواصل مع الله ويوصِل الرسالة إلى البشر هو النبي، والنبوة والرسالة في هذا البحث بمعنى واحد.

ولا حاجة في المقام إلى إطالة الكلام في تعريف النبي وما يرد على التعريف من إشكالات في الطرد والعكس؛ فإن ذلك مما لا يهم في المقام فعلا بعد اتضاح المراد بالنبوة هنا، وبعد كون هذا المعنى المذكور هو المعنى الارتكازي المتعارف في علم الكلام وإن اختلف المتكلمون في ضبط هذا التعريف.

• هـذا البحـث مبنـي على وجـود الله تعالى؛ إذ لا معنـى للبحث عن النبـوات قبل الإيمان بوجـود الله تعـالى كما لا يخفى.

• تبتنـي بعـض استدلالات هـذا البحـث عـلى الفـراغ مـن كـون التحسـين والتقبيـح واقعيـين عقليّـين، وهي مسـألة محل جدل بـين مفكري البـشر، ولكن لمّـا كان الحق ثبوتها وبداهتهـا بنَيْـتُ على التسـليم بهذه المسـألة في بعض الاسـتدلالات مـن دون أن أُفْـرِدَ لها بحثـا خاصا.

وأمـا الشـبهات المطروحـة أمام هذه المسـألة فهي جديـرة بـأن يُتَعَرَّض لهـا، ولكن لذلك موضـع آخر، وأسـأل الله التوفيـق للكتابة فيهـا قريبا.

• يوجِّـه هـذا البحـث خطابـه إلى المهتمـين بعلمـي الفلسـفة والـكلام والذيـن لهـم نوع تخصـص في هذيـن العلمـين، فهـو غـير موجّـه لعمـوم المثقّفـين لاشـتماله عـلى بعـض المصطلحـات العلميـة الخاصـة بهذيـن العلمـين.

علي أبو الحسن

ليلة ١١ من ذي القعدة

مولد سيدي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام

عام ١٤٣٩هـ - الكويت المحروسة

تمهيد

هل تحتاج النبوة إلى إثبات؟

ذكر أهل المنطق انقسام القضايا إلى قضايا ضرورية لا تحتاج في ثبوتها إلى استدلال ونظر وقضايا نظرية تحتاج في ثبوتها إلى استدلال ونظر[١]، وقد حصروا القضايا التي لا تحتاج إلى كسب ونظر حصرا استقرائيا في ست: الأوليات والمحسوسات والتجريبيات والحدسيات والمتواترات والفطريات[٢]، وبغض النظر عن صحة جعل جميع هذه القضايا ضرورية لا ريب في أن ثبوت نبوة شخص معيّن لا يدخل تحت قسم من هذه الأقسام، ولا ريب في أننا لا نجزم بثبوت نبوة شخص معيّن بمجرد رؤيته ولقائه واستماع دعواه، بل إننا نطلب دليلا على صحة دعواه ولا نكتفي بالدعوى للإثبات، ومن هنا كانت مسألة ثبوت نبوّة شخص معيّن مسألةً نظرية يلزم لتبرير الاعتقاد بها إقامةُ الدليل عليها.

ولكن قد نُسِبَ إلى الإباضية[٣] والخوارج[٤] والكرّامية[٥] أنه يجب قبول دعوى النبوة وإن لم تقترن بالمعجز أو ما بحكمه من الدليل، ولم أجد لهذه النسبة أصلا في كتب

(١) لاحظ: قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٤٤.

(٢) لاحظ: ن.م، ص٤٥٧.

(٣) أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٢٩؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، الاعتماد في الاعتقاد، ص٢٤٤.

(٤) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، ص١٥٤.

(٥) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ص١٧٥-١٧٦.

الإباضية[١]، وأما كتب الكرّامية وبقية الخوارج فليس بين يدي شيء منها.

ومن هنا لم يتضح تصوّر للقوم في هذه المسألة المنسوبة لهم، ومن المحتمل أنه من الدعاوى التي لا أصل لها[٢].

---

(١) لاحظ من المتقدمين: أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب، ثلاث رسائل إباضية، ص١١؛ ولاحظ من المتأخرين: أبو محمد عبد الله بن محمد بن حميد السالمي، مشارق أنوار العقول، ج٢ ص٩-١٥؛ أحمد بن حمد الخليلي، شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد، ص٤٦-٤٧.

(٢) أقول: ولبعض الإمامية دعوى قريبة من هذه الدعوى، قال الشيخ حسن الميلاني «إذا كان هناك من يثبت علمه وكماله وعدالته بمعجزاته ومطالعة سيرته على حد أنه يقول «سلوني قبل أن تفقدوني»، وآخر ليس له ذلك ولا يجترئ على مثل هذا الادّعاء إلا بفضيحة نفسه، فالرجوع إلى الثاني دون الأول خلاف بداهة العقل والبرهان.
إن قلتم: إنّه يلزم الدور من لزوم الرجوع إلى الأنبياء قبل إثبات وجود الله تعالى.
قلنا: لا يلزم الدور أصلا؛ لأن السفراء الإلهيّون يثبتون كُلّا من وجود الله وسفارتهم وكمالهم بإراءة مُعجزاتهم في مرحلة واحدة، لا توقّف هناك لأحد الأمور على الآخر أصلا.
إن قُلتم: إنّا ما كنا في زمن مُعجِزات الأنبياء ﷺ.
نقول: لا يشترط في ذلك كوننا في زمنهم، بل العبرة بذلك هو وجود الأدلة المتواترة الدالة على حقّانيّتهم كوجود مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وهو يقول «ما لله آية أكبر مني» . (حيدر الوكيل، أضواء على النافع في يوم الحشر، ص٣١).
ويلاحظ عليه:
أولا: إن دعوى لزوم اتّباع من اتصف بصفات الكمال في مقابل غيره فرع أصل وجوب اتّباع أحدهما، ولم يثبت بعدُ وجوب اتّباع أحدهما حتى نصل إلى مرتبة تقديم أحدهما على الآخر.
ثانيا: إن دعوى ثبوت دعوى السفراء الإلهيين وثبوت وجود الله بالمعجزات في مرتبة واحدة غير واضحة؛ إذ لا نعقل دلالة على المعجز من دون إثبات وجود الله تعالى وعدله وحكمته.
ثالثا: ظاهر بعض عباراته أن ادّعاء المقام العالي وعدم ظهور الفضيحة كاف لإثبات الحقانية، وبعض عباراته يعتمد على المعجزات، وهذا مما لم نفهم له وجها.
والحاصل أن دعوى هذا الباحث من خلال هذه العبارة لم يتضح رجوعها إلى محصّل.

الأدلة المدّعاة لإثبات النبوّة

قد عرفت أن هذا البحث يحاول تقييم أدلة النبوة، والمراد بالدليل المراد تقييمه هو مطلق ما استُدِلَّ به لإثبات النبوّة سواء أكان تاما أم لا، وسواء أكان مفيدا لليقين أم الظن.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنه لمّا كان استقراء كلمات العلماء غرضا مقصودا من هذا البحث فربّما يُذكر دليلان مختلفان يرجعان إلى دليل واحد في الحقيقة كما سيأتي إيضاح ذلك بإذن الله تعالى.

وكيف ما كان فالذي وقفت عليه من أدلة للنبوة هو التالي:

الدليل الأول: الخصال الحسنة قبل النبوة.

الدليل الثاني: سيرة وخلق المدعي بعد ادّعاء النبوة.

الدليل الثالث: أخلاقية الأدوات التي يعتمد عليها المدّعي.

الدليل الرابع: استلزام وقوع الكذب لظهوره وشيوعه.

الدليل الخامس: ثبات المدّعي في مقام الدعوة.

الدليل السادس: تأثير المدّعي في مجتمعه.

الدليل السابع: صلاح أتباع المدّعي.

الدليل الثامن: حكم العقل بصحة ما جاء به المدّعي.

الدليل التاسع: الكشف الصوفي.

الدليل العاشر: مقارنة ما جاء به المدّعي مع رسالات الأنبياء المتقدمين.

الدليل الحادي عشر: عدم التدخل الإلهي لإظهار كذب المدّعي.

الدليل الثاني عشر: مقارنة ما جاء به المدّعي مع ثقافة بيئته.

الدليل الثالث عشر: تجاوز سنن تغيير المجتمعات.

الدليل الرابع عشر: إخبار النبي السابق.

الدليل الخامس عشر: الإعجاز وخرق العادة.

الدليل الأول: الخصال الحسنة قبل ادّعاء النبوة

استدل جماعة من العلماء[1] لإثبات صدق مُدّعي النبوّة من خلال خصاله الحسنة الكاشفة عن كونه لا يكذب قبل ادّعائه النبوة.

فالنبي قبل ادّعائه النبوة عايَشَ الناس وعُرفَ بينهم بخصال لا محالة، فإن كانت تلك الخصال حسنة كانت كاشفة عن تحرّزه عن الكذب وصحّ الاعتماد عليها لإثبات صدق النبي في دعواه اللاحقة.

يلاحظ عليه:

تختلف درجة إثبات هذا الدليل باختلاف درجة اليقين الحاصلة من خصوصيات المدّعي السابقة التي اكتُشِف على أساسها صِدقه، فمن الممكن أن تصل إلى حد لا يحتمل الملتفت للدّعوى كذبها، وقد لا يصل إلى هذا الحد، فيبقى هذا الدليل ظنيا صالحا لتشكيل قرينة صالحة لإفادة اليقين عند الانضمام إلى القرائن الأخرى.

ومجرّد احتمالية انحراف الشخص بادّعائه النبوة -كما أشار بعض من استدل بهذا الدليل[2]- لا يقدح في الاستدلال بهذا الدليل؛ لأن من الممكن أن تكون هذه الخصال على نحو متميّز جدا بحيث لا يحتمل الإنسان انحراف هذا الشخص بادّعاء النبوة.

---

(١) لاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعروف بالجاحظ، رسائل الجاحظ، الرسالة الثامنة في حجج النبوة، ج٣ ص٢٠٣؛ أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتُريدي السمرقندي، كتاب التوحيد، ص٢٦٠؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرّاني، النبوّات، ج٢ ص٧٤٦-٧٤٨ وص٨٤٨-٨٤٩؛ حسين أفندي الجسر، الرسالة الحميدية، ص٦؛ جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص ٤٥٦-٤٥٧؛ محمد تقي المصباح اليزدي، دروس في العقيدة، ص٢١٤.

(٢) لاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعروف بالجاحظ، رسائل الجاحظ، الرسالة الثامنة في حجج النبوة، ج٣ ص٢٠٣.

الملاحظة الرئيسة على هذا الدليل أنه مفيد لإثبات صدق المدّعي المقابل لتعمّد الكذب، ولا يثبت مطابقة ادّعائه للواقع، فيبقى احتمالُ الخطأ والاشتباه واردا في دعواه.

فهذا الدليل لا يتكفّل بإثبات أن مدّعي النبوة أصاب الواقع في دعواه، بل لا يتكفّل إلا إثبات صدقه الأخلاقي، بمعنى أنه لا يخبر إلا بما يراه حقا، ولا يتعمّد الكذب.

ومع وجود هذه الإشكالية لا يكفي هذا الدليل في حد ذاته لإثبات النبوة.

الدليل الثاني: سيرة مدّعي النبوة وأخلاقه بعد ادّعائه النبوة

قال الجاحظ «وآية أخرى لا يعرفها إلا الخاصة، ومتى ذكرت الخاصة فالعامة في ذلك مثل الخاصة[١]، وهي الأخلاق والأفعال التي لم تجتمع لبشر قط قبله ولا تجتمع لبشر بعده.

وذلك أنّا لم نرِوِ ولم نسمع لأحد قط كصبره ولا كحلمه ولا كوفائه ولا كزهده ولا كجوده ولا كنجدته ولا كصدق لهجته وكرم عشرته ولا كتواضعه ولا كعلمه ولا كحفظه ولا كصمته إذا صمت ولا كقوله إذا قال ولا كعجيب منشأه ولا كقلّة تلوّنه ولا كعفوه ولا كدوام طريقته وقلة امتنانه.

ولم نجد شجاعا قط إلا وقد جال جولة وفرّ فرّة وانحاز مرّة من معدودي شجعان الإسلام ومشهوري فرسان الجاهلية كفلان وفلان.

وبعد، فقد نُصر النبي ﷺ وهاجر معه قوم، ولم نرَ كنجدتهم نجدة ولا كصبرهم صبرا، وقد كانت لهم الجولة والفرة، كما قد بلغك عن يوم أحد وعن يوم حنين وغير ذلك من الوقائع والأيام.

فلا يستطيع منافق ولا زنديق ولا دهري أن يُحدّث أن محمدا عليه السلام جال جولة قط ولا فرّ فرّة قط ولا خام عن غزوة ولا هابَ حربَ من كاثَرَهُ»[٢].

قال فخر الدين الرازي «الطريق الثاني في إثبات نُبُوّته عليه السلام الاستدلالُ بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة ولكن مجموعها

(١) لم يتضح لي المراد بهذه العبارة.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعروف بالجاحظ، رسائل الجاحظ، الرسالة الثامنة في حجج النبوة، ج٣ ص٢١٣-٢١٤.

ممّا يُعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء، وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال»»[١].

وقال الشيخ السبحاني في سياق ذكر القرائن على صدق النبي «ممّا يدلّ على كون مدّعي النبوة صادقاً في دعواه، تحلّيه بروحيات كمالية عالية وأخلاق إنسانية فاضلة غير منكب على الدنيا وزخرفها ولا طالب للرئاسة والزعامة لم ير له في حياته منقصة ودناسة، بل عرف بكل خلق كريم واشتهر بالنزاهة والطهارة.

فجميع هذه الصفات تدلّ على صفائه في روحه وباطنه، وبالتالي صدقه في دعواه»[٢].

والكلمات كثيرة في اعتبار هذا الدليل قرينة[٣].

يلاحظ عليه:

اعترض الفخر الرازي على هذا الدليل بقوله «وأما الدليل الثانى وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف؛ لأن غاية ما فى الباب أنها تدل على كون ذلك الإنسان متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة، ولكن من أين تدل على النبوة؟ كيف؟ ويحكى عن أفاضل الحكماء فى الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم فى الدنيا والآخرة مع ما بقى عنهم من العلوم الدقيقة»[٤].

والظاهر أنّه لم يستوعب هذا الدليل فاعترض هذا الاعتراض؛ وذلك لأن المراد أن علو الأخلاق والكمالات المذكورة تكشف عن كون المدّعي صادقا، لا أنّها متى حصلت لأحد كان نبيّا.

نعم، يرد على هذا الدليل تمام ما يرد على الدليل الأول؛ إذ غايته في حد ذاته إثبات الصدق الأخلاقي لا الصدق الواقعي.

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلّمين، ص٤٩١.
ولاحظ: ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، ص١٨٤.

(٢) جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٧.

(٣) لاحظ: كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٥؛ جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٤٥٧-٤٥٩.

(٤) أبو بكر محمد بن عمر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص٥٠٠-٥٠١.

الدليل الثالث: أخلاقية الأدوات التي يعتمد عليها النبي في الدعوة

قال الشيخ السبحاني «من القرائن الّتي تدلّ على صدق المدّعي في دعوى النُبوّة والسفارة الإلهية، اعتماده في دعوته على أساليب إنسانية موافقة للفطرة والطهارة؛ فإنّ لذلك دلالات على إلهية دعواه.

وأمّا لو اعتمد في نشر وتبليغ ما يدّعيه على وسائل إجرامية، وأساليب وحشية غير إنسانية، متمسكاً بقول ماكيافللي «الغاية تبرر الوسائل»، كان هذا دليلاً على كون دعواه شخصية محضة، لا صلة لها بالعالم الربوبي»[1].

يلاحظ عليه:

يلاحظ على هذا الدليل تمام ما يلاحظ على الدليل الأول؛ فإن غاية هذا الدليل إثبات صدق المدّعي وأنّه ليس متحرّكا لرغباته الشخصية، ولا يعني هذا أنّه غير مُخطئ.

هذا، وهذا الدليل يعتبر مصداقا من مصاديق الدليل الثاني، وليس مقابلا للدليل الثاني؛ إذ إن سلامة الأدوات من فضائل الدعاة وخصالهم العالية التي من شأنها الكشف عن ثبوت ملكة الصدق.

---

(١) جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٩ ولاحظ ج٣ ص٤٦٢-٤٦٥.

محاولة لتحقيق الأدلة الثلاثة السابقة وإرجاعها إلى دليل واحد

الصحيح أن مرجع هذه الأدلة كلها إلى نكتة واحدة، وهي كاشفية الخصال الحسنة عن بعضها البعض؛ وذلك لأنه لمّا كانت الخصال الحسنة متسانخة بحيث يكون الصادق كريما والكريم حليما والحليم متواضعا ولو بدرجة ما = كان تكثّر الخصال الحسنة كاشفا بحساب الاحتمال عن خصلة الصدق والتحرز عن الكذب، فكلّما كثرت الخصال الحسنة وعظمت ازداد احتمال الصدق، وكلما كثرت الخصال السيئة وعظمت ازداد احتمال انتفاء خصلة الصدق، ولا فرق في ذلك بين كون انكشاف الصدق قبل دعوى النبوة أو بعد الدعوى.

وبتعبير **أدق**: إن تكثّر الخصال الحسنة يكشف عن أن الشخص المتصف بها تابع لعقله العملي في سلوكه، فهو متّبع لما يحكم به العقل، فتكون الخصال الحسنة كاشفة عن عِلّتها التي هي علة عامة، وهي مَلَكة اتّباع أحكام العقل العملي والأخلاق الحسنة مطلقا، فيثبت من خلال ذلك اتصافه بملكة الصدق التي هي من مصاديق الأخلاق التي يحكم بها العقل العملي.

ومن هنا يدخل في هذا الدليل كل خصلة حسنة ثابتة قبل دعوى النبوة أو بعدها، ولا وجه لذكر خصال معينة مخصوصة، فكل خصلة حسنة اتصف بها مدّعي النبوة قبل الادّعاء أو بعد الادّعاء تكشف عن أن هذا المدّعي متّصف بمَلَكة اتّباع أحكام العقل العملي، ولمّا كان الصدق داخلا في ذلك دلّت تلك الخصال على الصدق.

والعمدة في الإشكال على هذا الدليل أن هذا الدليل لا يكشف إلا عن وجود خصلة الصدق الأخلاقي في نفس المدّعي، فيستبعد احتمال كذبه متعمّدا في الدعوى، ولا شأن لهذا الدليل بإثبات مطابقة دعوى المدّعي للواقع، فيجتمع هذا الدليل مع فكرة اشتباه المدّعي في ادّعائه النبوة.

نعم، سيأتي[١] ما يمكن أن يكون مصححا لدلالة هذا الدليل.

---

(١) في فذلكة الكلام حول الأدلة من الأول إلى الرابع عشر.

الدليل الرابع: استلزام وقوع الكذب لظهوره

يعتمد هذا الدليل على أن الكذب في الأمور الخطيرة مما لا يقبل الخفاء، فلمّا لم يظهر لنا كذب المدّعي للنبوة ولم ينكشف خداعُه يُعلَم أنه ليس بكاذب ولا خادع، فيُعلم أنه صادق في دعواه.

قال ابن تيمية «والناس يُميّزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلّة حتّى في المُدّعين للصناعات والمقالات ...، فما من أحد يدّعي العلم بصناعة أو مقالة إلّا والتفريق في ذلك له وجوه كثيرة، وكذلك من أظهر قصدا وعملا كمن يُظهر الدّيانة والأمانة والنصيحة والمحبّة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنّه لا بد من أن يتبيّن صدقه وكذبه من وجوه متعدّدة.

والنبوّة مُشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتّصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه فيها الصادق بالكاذب؟! ولا يتبيّن صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوه كثيرة؟!

...

وإذا كان الكاذب إنّما يؤتى من وجهين: إمّا أن يتعمّد الكذب، وإمّا أن يُلبَس عليه -كمن يأتيه الشّيطان- فمن المعلوم الذي لا ريب فيه أنّ من الناس من يُعلم منه أنّه لا يتعمّد الكذب، بل كثير ممّن خبره الناس وجرّبوه من شيوخهم ومعامليهم يعلمون منهم علما قاطعا أنّهم لا يتعمّدون الكذب وإن كانوا يعلمون أنّ ذلك ممكن...»[١].

وكلماته في هذا السياق متعددة[٢].

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٤٣-٥٤٨.

(٢) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٦٧٧-٦٨١؛ تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٨٥-

يلاحظ عليه:

هـذا الدليـل يتوقّف عـلى أن يمرّ الملتفـت للدّعوى بتجربـة تجعله قادرا عـلى الحكم الذي ذكـره ابـن تيميـة، والذي ذكره ابـن تيمية -بحسـب التجربة- متـين لا غبار عليه.

نعـم، إن قيمـة هـذا الدليـل تضعف مـع بُعـدِ الزمـان؛ لاحتياج هـذا النوع من الكشـف عـادة إلى المعـاشرة الكاشـفة عن الصـدق والكذب.

ويـرد عـلى هـذا الدليل أنّـه لا يثبت سـوى صـدق المدّعـي المقابـل لتعمّده الكـذب، ولا يدفـع احتـمال الخطـأ والاشـتباه، فهـو يثبت الصـدق الأخلاقـي لا الصـدق الواقعي.

---

١٨٨ وص٤٦٧ و٥٢٦-٥٢٧ وص٥٢٩-٥٣١.

ولاحظ: علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج١ ص٢٢٦-٢٢٩.

الدليل الخامس: ثبات المدّعي في مقام الدعوة

يعتمد هذا الدليل على أن النبي لو كان كاذبا لظهر كذبُه في موارد المحن والمصاعب، فلا يُعقل أن يصمد المدّعي الكاذب هذا الصمود، ولا سيّما مع توفّر الملذات على تقدير تراجعه عن دعواه.

قال الشيخ هادي كاشف الغطاء متحدّثا عن سيد الخلق محمد ﷺ «ولمّا بلغ ما بلغ من السلطنة والنفوذ الروحيّين والماديّين لم يداخله كِبرٌ ولا عُجب ولم يتخلّق بأخلاق الملوك والسلاطين مع ما عاناه من المشاق وقاساه من الأهوال، بل كان على خلق عظيم ورحمة وحنان وتبتّل وانقطاع وحب للفقراء وزهد باهر وورع فائق...»[1].

وقال السيد محمد باقر الصدر «الوجه الثالث: ملاحظة أحوال الرسول ﷺ وأمانته وصدق لهجته وخُلُقُه العظيم واستقامته في أمره وصموده أمام المِحَن والمصائب التي كانت كافية لرفع يد الكاذب عن كذبه وعلو همّته بدرجة لو وُضِعت الشمس في يمينه والقمر في يساره وجُعِلَ سُلطانا على وجه الأرض لما رفع اليد عن دعوته، فلا يُعقل أن تكون دعوته استطراقا إلى كسب المال والجاه وما أشبه ذلك، فمن لاحظ كلّ هذا وما إليه حصلَ له القطع -إذا كان سليما في فطرته وعقله- بنبوّته ﷺ»[2].

يلاحظ عليه:

يلاحظ عليه تمام ما يلاحظ على الأدلة السابقة؛ فإن غاية هذا الدليل إثبات صدق المدّعي وأنّه ليس متحرّكا لرغباته الشخصية، ولا يعني هذا أنّه غير مُخطئ.

---

(١) هادي بن عباس آل كاشف الغطاء، البرهان المبين (ضمن موسوعة النجف الأشرف العلمية: علم الأديان) ج٢ ص٩٤.

(٢) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٥.
ولاحظ: جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٨-١١٩ وص٤٦٧-٤٦٨؛ محمد آصف المحسني، صراط الحق، ج٣ ص٧٧-٧٨.

وهـذا الدليـل في حقيقتـه هو أحـد صغريات انكشـاف الكذب بتوفـر دواعيه، فلـو توفّر داعـي انكشـاف الكذب ولم ينكشـف عُلِمَ عدم وجوده، فهـو في الحقيقة مـن مصاديق الدليل الرابع، وليـس في عرضه.

محاولة لتحقيق حال الدليلين السابقين

الصحيـح أن الدليلـين السـابقين يرجعـان إلى نكتـة واحـدة، وهـو أن مـن شـأن الكذب الظهـور عنـد توفّـر دواعيـه وقوّتها، فلـمّا لم يظهـر مع توفّـر الداعـي القوي لظهوره انكشـف انتفـاؤه، فليـس الدليـل الخامس سـوى مـورد من مـوارد توفّر الداعـي للكذب ومـع ذلك لم يظهـر، وليـس الدليـل الرابـع إلا اعتمادا عـلى أن دواعي ظهـور الكذب مما لا يـكاد ينفك عن الإنسـان الطبيعـي، فمـع انتفاء الظهـور يُعلَـم أنه لا كـذب في البين.

ومـن هنـا فهـذا دليـل واحـد يعتمد عـلى نكتة واحـدة، يمكـن إثبـات مصاديقهـا إجمالا مـن خـلال العِشرة كما في الدليـل الرابع، ويمكـن الاعتماد عـلى مصاديق معينة كـما في الدليل الخامـس، فيمكـن للباحـث بعـد أن التفـت إلى المبـدأ أن يطبّق القاعـدة على مصاديـق متنوّعة ولا يختـص الأمـر بما ذُكِـرَ في الدليـل الخامس.

نعـم، ينبغـي الالتفـات إلى أن هـذا الدليل لا يثبت سـوى انتفـاء الكذب في دعـوى معيّنة يقـوى الداعـي لإظهار الكـذب فيها على تقديـر وقوعـه، ولا ينفي الاشـتباه في الدعوى.

الدليل السادس: قوة تأثيره في مَن حوله وأمّتِه

يعتمد هذا الدليل على أن قوة تأثيره في الناس من حوله تكشف عن صدقه في دعواه؛ إذ لو كان كاذبا لما أثّر في الناس الأثرَ البليغ[1].

يلاحظ عليه:

إن هذا الدليل لا يكشف إلا عن رجاحة عقل المدّعي وحسن إدارته بحيث تمكن من إقناع جماعة كبيرة، ولا يكشف عن الصدق فضلا عن المطابقة للواقع.

(١) لاحظ: جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٤٦٨-٤٦٩.

الدليل السابع: صلاح المؤمنين به المتبعين له ورجاحة عقولهم

قال الشيخ السبحاني «إنّ لنفسيات المؤمنين بمدّعي النبوة وحوارييه دلالةً خاصة على صدقه فيما يدّعيه؛ وذلك أنّ أقرباء المدّعي وبطانته إذا آمنوا به واتّبعوا دعوته وبَلَغُوا فيها مراتب عالية من التقوى والورع = كان هذا دالاً على صدق المدعي في ظاهره وباطنه وعدم التوائه وكذبه؛ لأنّ الباطل لا يمكن أن يخفى عن الأقرباء والبطانة»[1].

يلاحظ عليه:

هذا الدليل يُثبت وجود أدلة وشواهد مُقنعة للعقلاء باتباع الدعوة، ولكنّه لا يرجّح صدق المدّعي ولا يُثبت مطابقة دعواه للواقع!

ووجه كاشفيّة هذا الدليل يرجع إلى أن صلاح متّبعي المدّعي ورجاحة عقولهم علامة على وجود المبرّرات للاقتناع بدعوة المدّعي، سواء أكانت هي قرائن الصدق أم المعجزة أم غير ذلك، فهو كاشف إجمالي عن وجود دليل مقنع من أدلة إثبات النبوات.

ومن ثمّ لا يصح أن يُعَد هذا الدليل دليلا في عرض الأدلة الأخرى؛ لأنه لا يكشف عن النبوة، بل يكشف إجمالا عن تقرر دليل مقنع، فهو في طول باقي الأدلة.

ومن هنا يتضح أن هذا الدليل لا يكشف عن صحة الدليل الذي اعتمده العقلاء، بل غايته أنه دليل مقنع، والدليل المقنع كما يمكن أن يكون صحيحا يمكن أن يكون

(١) جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٩ ولاحظ ج٣ ص٤٦٥-٤٦٦.

ولاحظ: محمد سعيد الحكيم، أصول العقيدة، ص١٨١-١٩٧ (ذكر شواهد متعددة).

أقول: وقد سبق في كلام الجاحظ إشارة إلى هذا النمط من الاستدلال.

خاطئـا يصعـب كشـف المغالطـة فيه.

فـلا بـد حينئـذ مـن النظر فيـما توفّر لنـا من أدلـة لإثبـات النبـوة، ولا يكون مجـرّد صلاح متّبعـي المدّعـي كاشـفا عـن شيء خـاص؛ وذلـك لاحتـمال اسـتناد المؤمنـين بمدّعـي النبـوة للأدلـة المتوفّـرة عندنـا، فـلا بد مـن النظر في تلـك الأدلـة، فربّما يتبـيّن أنها أدلة غـير صحيحة ولكـن يصعـب كشـف المغالطـة فيها، وحينئـذ لا يُشـكّل هـذا الدليل قيمـة علمية.

هـذا، والظاهـر أن وجـه توهّـم القيمـة للدليـل السـادس هـو أنـه يكشـف عـن الدليـل السـابع؛ وذلـك لأنـه كلّـما كَثُـر المتّبعـون زاد احتمال وجـود من هو راجـح العقل فيهـم، وإذا اتبـع المدّعـيَ مـن هـو راجـح العقـل كشـف ذلك إجمـالا عـن تقرر دليـل مُقنـع عـلى النبوة، ومـن هنـا فالدليـل السـادس في طـول الدليـل السـابع، والدليـل السـابع في طـول الأدلـة الأخـرى المقنعة.

والحاصـل أن هذيـن الدليلـين لا يصلحـان لإثبـات النبـوة، ولا يرجّحـان صحّتهـا، بـل غايتهـما إثبـات وجـود أدلـة مقنعـة للعقـلاء، وذلك كما يحصـل بالأدلـة التامة يحصـل بالأدلة الخاطئـة التـي يصعب كشـف المغالطـة فيها.

الدليل الثامن: حكم العقل بصحة ما جاء به المدّعي

قال الفخر الرازي «إنّا نعرف أوّلا القول في الاعتقادات ما هو؟ وأنّ الصواب في الأعمال ما هو؟ فإذا عرفنا ذلك، ثم رأينا إنساناً يدعو الخلق إلى الدين الحق، ورأينا أنّ لقوله أثراً قوياً في صرف الخلق من الباطل إلى الحق، عرفنا أنه نبي صادق، واجب الإتباع.

وهذا الدليل أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقل، وتقريره لا بد وأن يكون مسبوقاً بمقدمات:

المقدمة الأولى: اعلم أنّ كمال الإنسان في أن يعرف الحق لذاته، والخير لأجل العمل به، والمراد منه: أن كمال حاله محصور في أمرين:

أحدهما: أن تصير قوته النظرية كاملة بحيث تتجلى فيها صور الأشياء وحقائقها تجلّيا كاملا تامّا مبرّأً عن الخطأ والزلل.

الثاني: أن تصير قوته العملية كاملة بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر بها على الإتيان بالأعمال الصالحة.

والمراد من الأعمال الصالحة الأحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحانيّات.

فقد ظهر بهذا أن لا سعادة للإنسان إلا بالوصول إلى هاتين الحالتين.

وهذه المقدمة مقدمة أطبق الأنبياء على صحتها، واتفق الحكماء الإلهيون على صحتها أيضا، ولا يُرى في الدنيا عاقل كامل إلا ويساعد عليها.

المقدمة الثانية: إنّ الناس ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

أحدهـا: الذيـن يكونـون ناقصـين في هـذه المعـارف وفي هذه الأعـمال، وهـم عامـة الخلق وجمهورهم.

وثانيهـا: الذيـن يكونـون كاملـين في هذيـن المقامـين إلا أنهـم لا يقـدرون عـلى عـلاج الناقصـين، وهـم الأوليـاء.

وثالثهـا: الذيـن يكونـون كاملـين في هذيـن المقامـين، ويقـدرون أيضـا عـلى معالجـة الناقصـين، ويمكنهـم السـعي في نقـل الناقصـين مـن حضيـض النقصـان إلى أوج الكـمال، وهـؤلاء هـم الأنبيـاء عليهـم الصـلاة والسـلام[1].

فهذا تقسيم معلوم مضبوط.

المقدمـة الثالثـة: إنّ درجـات النقصان والكـمال في القوة النظريـة وفي القـوة العملية كأنّها غـير متناهية بحسـب الشـدة والضعـف والقلة والكثـرة، وذلـك أيضاً معلـوم بالضرورة.

المقدمـة الرابعـة: إنّ النقصـان وإن كان شـاملاً للخلق عامـاً فيهم إلا أنه لابـد وأن يوجد فيهـم شـخص كامل بعيد عـن النقصـان، والدليل عليـه وجوه:

الأول: أنّـا بيّنّـا أن الكمال والنقصان واقـع في الخلق على مراتب مختلفـة ودرجات متفاوتة ثـمّ إنا كما نشـاهد أشـخاصاً بلغـوا في جانب النقصـان وقلـة الفهـم والإدراك إلى حيث قربوا مـن البهائـم والسـباع، فكذلـك في جانـب الكمال لا بـد وأن توجد أشـخاص كاملـة فاضلة، ولا بـد أن يوجـد فيهـا بينهم شـخص يكون أكملهـم وأفضلهم، وهـو يكون في آخـر مراتب الإنسـانية، وأول مراتب الملكية.

الثـاني: أنّ الاسـتقراء يـدل عـلى كل مـا ذكرنـاه، وذلـك الجسـم[2] العنـصري جنس تحته ثلاثـة أنـواع: المعـدن والنبـات والحيـوان، وصريح العقل يشـهد بـأنّ أشرف هـؤلاء الثلاثة: الحيـوان وأوسـطها النبـات وأدونهـا المعادن.

ثـم نقـول: صريـح العقـل يشـهد بـأنّ الحيـوان جنـس تحتـه أنـواع كثـيرة، وأشرفهـا هو

---

(١) لاحـظ مـا يقـرب مـن هـذا التصـوّر في حـق الأنبيـاء ﷺ: أحمـد بـن عبـد الرحيـم بـن وجـه الديـن المعـروف بالشـاه ولي الله الدهلـوي، حجـة الله البالغـة، ج١ ص١٥٥-١٥٦.

(٢) كذا، ولعله «وذلك أن الجسم العنصري ...».

الإنسـان.

وأيضـا فالإنسـان تحتـه أصنـاف، مثل الزنـج والهنـد والعرب والـروم والإفرنـج والترك ولا شـك أنّ أفضـل أصنـاف الإنسـان وأقربهـم إلى الكـمال: سـكان وسـط المعمـورة، وهـم سـكان الموضـع المسـمى بإيرانشـهر.

ثـمّ إنّ هـذا الصنـف من الناس مختلفـون أيضاً في الكـمال والنقصان، ولا شـك أنه يحصل فيهـم شـخص واحـد هو أفضلهـم وأكملهم، فعلى هـذا قد ثبت أنـه لا بـد وأن يحصل في كل دور شـخص واحـد هو أفضلهـم وأكملهم في القوة النظريـة والعملية.

...

فثبـت بهـذا أنّ كل دور لابـد وأن يحصـل فيه شـخص موصـوف بصفات الكـمال، ثم إنه لابـد وأن يحصـل في هـذه الأدوار المتلاحقـة دور يحصـل فيه شـخص واحد يكـون هو أفضل مـن كل أولئـك الذيـن كل واحـد منهم صاحـب دوره وفريد عـصره، وذلك الدور المشـتمل عـلى مثـل ذلك الشـخص إنـما لا يوجد في ألف سـنة أو أكثـر أو أقـل إلا مرة واحـدة، فيكون ذلـك الشـخص هو الرسـول الأعظـم والنبـي المكرم وواضـع الشرائـع والهـادي إلى الحقائق وتكون نسـبته إلى سـائر أصحاب الأدوار كنسـبة الشـمس إلى سـائر الكواكب.

ثـم إنـه لابـد وأن يحصـل في اصحـاب الأدوار إنسـان هـو أقربهـم إلى صاحـب الدور في صفـات الفضيلـة، فيكـون ذلـك الشـخص بالنسـبة إليه كالقمـر بالنسـبة إلى الشـمس، وهو الإمـام القائـم مقامـه، المقـرر شريعته.

وأمـا الباقـون فنسـبة كل واحـد منهـم إلى صاحـب الـدور الأعظـم كنسـبة الكوكـب من الكواكـب السـيارة إلى الشـمس.

وأمـا عـوام الخلـق فهـم بالنسـبة إلى أصحـاب الأدوار مثل حـوادث هـذا العالم بالنسـبة إلى الشـمس والقمـر وسـائر الكواكـب، ولا شـك أن عقـول الناقصـين تكمل بأنـوار عقول أصحـاب الـدور، وتقـوى بقوتها.

فهذا كلام معقول مرتب على الاستقراء الذي يفيد القطع واليقين.

المقدمة الخامسة: إنّ ذلك الإنسان الذي هو أكمل الكاملين وأفضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الأفق الأعلى من الإنسانية، وقد علمت أن آخر كلّ نوع متّصل بأول النوع الذي هو أشرف منه، والأشرف من النوع البشري هم الملائكة، فيكون آخر البشرية متّصلا بأوّل الملكية[1].

ولّما بيّنا أن ذلك الإنسان موجود في أعلى مراتب البشرية وجب أن يكون متّصلا بعالم الملائكة مختلطا بهم، ولّما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والاستيلاء على عالم الأجسام والاستغناء في أفعالها عن الآلات الجسمانية كان هذا الإنسان موصوفا بما يناسب هذه الصفات، فيكون قليل الالتفات إلى الجسمانيّات قويّ التصرّف فيها شديد الانجذاب إلى عالم الروحانيّات، فتكون قوّته النظرية مستكملة بأنواع الجلايا القدسية والمعارف الإلهية، وتكون قوّته العمليّة مؤثّرة في أجسام هذا العالم بأنواع التصرّفات، وذلك هو المراد من المعجزات.

ثمّ بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوّته الروحانيّة مؤثرة في تكميل أرواح الناقصين في قوّتي النظر والعمل.

ولّما عرفت أنّ النفوس الناطقة مختلفة بالماهيّات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العملية، وقد تكون بالضّد منه، فتكون قوية في التصرف في أجسام العالم العنصري ضعيفة في المعارف النظرية الإلهية، وقد تكون كاملة قاهرة فيهما جميعا، وذلك في غاية الندرة، وقد تكون ناقصة فيهما جميعا، وذلك هو الغالب في أكثر الخلق.

إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول[2] مرض النفوس الناطقة شيئان: الإعراض عن الحق والإقبال على الخلق، وصحّتها شيئان الإقبال على الحق والإعراض عن الخلق، فكل من دعا الخلق إلى الإقبال على الحق والإعراض عن الخلق فهو النبي الصادق.

وقد ذكرنا أن مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف والنقصان، وكل من كانت قدرته على إفادة هذه الصحة أكمل كان أعلى في درجة النبوة، وكل من كانت

(١) لاحظ قريبا جدا من هذا التصور مع تفصيل: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج١ ص٢٠٦-٢١٥.

(٢) كذا.

درجته في هذا الباب أضعف كان أنقص في درجة النبوة.

فهذا ما أردنا شرحه وبيانه من حال النبوة، والله أعلم»[١].

ثمّ بيّن أن القرآن يدل على هذا الطريق[٢]، ثم بينّ كيفية قيام النبي بهذه الوظيفة في تكميل الناس[٣] ثم بينّ أن النبي محمدا ﷺ أفضل من جميع الأنبياء والرسل لتميّز دعوته وشمولها[٤]، ثمّ بينّ أن إثبات النبوة بهذا الدليل أكمل من طريق الإثبات بالمعجزة؛ لأنّه طريق لّمي[٥].

وقريب من هذا ما ذكره الغزالي في القسطاس المستقيم[٦].

وقال الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء «وأما الخاصة فهم -بفضل ما عندهم من العلم والمعرفة وصحة الحدس والفراسة- في غنى عن تحري المعجزات والتماس خوارق العادات، بل يمعنون نظرا في شمائل ذلك المدّعي للرسالة ويغرقون نزعا في تدبّر رسالته وما جاء به من عند مرسله، فإن وجدوا على شمائله دلائل من مرسله وعلامات من مبتعثه وأنّ رسالته طبقُ ما يُعلم من حال المليك الذي يدّعي الرسالة عنه وعلى وفق ضروريات الأمة التي أُرسِل فيها وقام بين ظهرانيها ودعاها إلى اتّباعه والعمل بما جاء به = ارتاحوا به وسكنوا إليه، وأغناهم ذلك عن الاعتضاد بمعجزة والاعتماد على مدهشة، وكان لهم من نفس دعواه وجوهر مقالته أعدل شاهد على صدقها وأقوى دليل على صحتها.

وشتّان من يستدل على النار بحرارة ضوئها ولمعانها ومن يستدل عليها بتصاعد دخانها...

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، ج٨ ص١٠٣-١٠٨.
وقد نقلته رغم طوله لكثرة الملاحظات عليه وغرابته وصعوبة اختصاره، فجئت بعبارته ليكون القارئ على بصيرة بصحة ما ننسبه إليه.

(٢) ن.م، ج٨ ص١٠٩-١١٤.

(٣) ن.م، ج٨ ص١١٥-١٢٠.

(٤) ن.م، ج٨ ص١٢١-١٢٢.

(٥) ن.م، ج٨ ص١٢٣-١٢٥.

(٦) أبو حامد الطوسي الغزالي، القسطاس المستقيم (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ج٣)، ص٥٩-٦٠ وص٧١.

إن مثـل هـؤلاء الخاصة مـن ذوي التمييز والمعرفـة كمثل أطباء مهـرة وعلاجيّين جهابذة، ولكـن أصـاب بلادَهـم أوبئـة غريبة عجـزوا عـن علاجها ومعرفـة أسبابها، فنبغ مـن بينهم رجـل معـه كتـاب يُعرّفهـم العلـل والأسـباب ويدلّهـم على طـرق العـلاج لتلـك الأوصاب ويـشرح لهـم الـداء والأدواء ومـا يُقتلـع بـه جراثيـم ذلـك الوبـاء، وما نظـروا في كتابـه حتى أدركـوا -بفضـل مـا عندهم مـن ذلك الفـن ومزاولتهم إيـاه طـول أعمارهم- أنه قـد أصاب الحقيقـة وبلـغ الغايـة، وما عتمـوا أن عوّلـوا على الامتحـان، فوجـدوا العيان ظهـيرا للبيان.

أَفَهَـل يلتمـس منـه أحدهم بعد هـذا أن يطير في الهـواء أو يمشي على المـاء تصديقا لدعواه وتثبيتـا لمقالته وحجة عـلى معرفته؟!!

...»[١].

وقـال الشـيخ محمـد هادي معرفـة «الإعجـاز ضرورة، ولكنهـا دفاعية، وليسـت ضرورة دُعائيّة!

أمّـا أن المعجـزة ضرورة؛ فـلأن الدعوة لمّا كانت مسـتندة إلى الغيب -وهو وحي السـماء- فـلا بد أن يدعمها آية تجانسـها تنفـي مخالف وتدحض شُـبَه المعارضين.

وأمـا أنهـا ضرورة دفاعيـة وليسـت ضرورة دعائية فلأنّ رسـالة الأنبياء جميعـا على وَضَح مـن الحـق الصريح لا غُبـار عليها ولا كانت حاجـة إلى إقامة برهـان...»[٢].

وهنـاك كلـمات متعـددة للمفكريـن المسـلمين تدل عـلى قبول هـذا الدليـل كقرينـة[٣] أو كدليل تـام[٤].

---

(١) محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج٢ ص٩٠-٩١.

(٢) محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج٤ ص٢٨.

(٣) لاحـظ: محمـد باقر الصدر، المرسـل والرسـول والرسـالة (ضمن الفتـاوى الواضحـة)، ص٧٠-٧٤؛ جعفر بن محمد حسـين السـبحاني، الإلهيـات على هـدي الكتـاب والسـنة والعقـل، ج٣ ص١١٨ وص٤٦٠-٤٦٢؛ محمد آصف المحسـني، صراط الحق، ج٣ ص٧٠-٧٦؛ محمـد سـعيد الحكيـم، أصول العقيـدة، ص١٧١؛ محمد تقي المصبـاح اليـزدي، دروس في العقيدة، ص٢١٥.

(٤) لاحظ: كاظم الحسيني الحائري، أصول الدين، ص١٥١-١٥٤.

يلاحظ عليه:

يمكن طرح هذا الدليل ببيانين:

البيان الأول: أن يُعتمد على صحة مضامين الدعوة لإثبات النبوة.

البيان الثاني: الاعتماد على علو مضمون الدعوة وكونها أعلى من مستوى البشر.

والبيان الثاني راجع إلى دليل الإعجاز لا محالة؛ لأن ذلك عبارة أخرى عن تجاوز القانون الطبيعي في نيل المعارف، وهذا في الواقع خرق للعادة، فيكون معجزا.

وأما البيان الأوّل فليس له في نفسه أي دلالة على صدق المدّعي فضلا عن مطابقة دعواه للواقع، بل هو غير ممكن؛ ضرورة أنّه لا مجال لتقييم الشرائع التي يأتي بها الأنبياء، قال ابن الملاحمي «وأمّا ما قالوه[1] من أن الطريق اليقيني هو أن يعرف مطابقة شرائعهم للمصلحة؛ ... لأن من ادّعى صنعة من الصنائع فطريق معرفة صدقه في دعواه أن يأتي بها على وجهها الذي تنبغي عليه، ألا ترى أنّ رجلين لو ادّعيا حفظ القرآن، فقرأه أحدهما وقلب الآخر العصا حية دلالةً على حفظ القرآن = فإن علمنا بصدق من قرأه يكون أقوى من صدق من قلب العصا حيّة؟

يقال لهم: بماذا علمتم مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبطريقة عقلية أم بقول الرسول؟ والأول لا وجه له؛ لأنّا لا نعلم للصلاة بشروطها ووقتها وجها يقتضي وجوبها، بل نجوّز كونها مصلحة ونجوّز كونها مفسدة، وكذا هذا في سائر العبادات الشرعية، وكذلك لا نعلم موجبا عن كونها مصلحة نحو استحقاق الذم بالإخلال بها، وليس في العقل طريق غير ما ذكرنا تدلّ على وجوبها أو كونها مندوبة، ولو كان لنا طريق إلى معرفة كونها مصالح من جهة العقل لما احتجنا إلى ورود النبي بها، ولكانت بعثتهم عبثا قبيحا.

وليس نظير مسألتنا ما مثّلوا به من حفظ القرآن وإثبات الصنع مُحكما؛ لأن ذلك أمر مشاهد وقد تقدّم عِلمنا أنّه عالم بذلك، وليس كذلك كون الشرائع مصالح؛ لأنه لم يتقدم لنا علم بكونها مصالح ولا لنا طريق من جهة العقل في كونها مصلحة، فلا نعلم ذلك إذا أخبرنا النبي بكونها مصلحة ما لم يظهر عليه معجز، فنعلم أنه رسول حكيم

---

(١) أي الفلاسفة.

معصـوم ...، فحينئـذ نتمكـن مـن العلم بكونهـا مصالح.

وبهذا يسقط قولهم لو قالوا: إنا نعلمها مصالح بقول الرسول.

فـإن قالوا: إنّا اسـتعملنا الشرعيـات فوجدناها مؤثّـرةً في رياضة النفس والزهـد في الدنيا والورع.

قيـل لهـم: فما دليلكـم قبل اسـتعمالها على وجـوب اسـتعمالها؟ ومـا أنكرتم قبل اسـتعمالها أن تكـون مفاسـد قبيحة تشـتغلون بها؟

ثـم يقـال لهـم: إنّ كلّ مـن اعتقـد ديانـة وعبـادة إذا اسـتعمل ذلك فإنّـه يجد لنفسـه تمييزا ممـن لا يسـتعمل تلك العبـادات حقـاً كان ذلك أو باطـلا، ألا تـرى رهبانية النصـارى وعبّاد الأوثـان يدّعون باسـتعمالهم ...»[(١)].

وكلامه في غاية التمام والكمال.

هـذا بالنسـبة إلى هـذا الدليـل بمجمله، وأما مـا ذكره الرازي مـن بيان مفصّـل فهو عبارة عـن مصـادرات لا يـكاد يصـح شيء منهـا مـن المقدمـة الأولى إلى الأخـيرة، ولا أدري كيـف اعتمـد الـرازي -مـع ذكائه ودقتـه المعروفـة- على هـذا البيان؟!!!

هـذا، وقـد يقـال -كـما يُسـتفاد مـن بيـان كاشـف الغطـاء-: إن الطريـق لإحـراز صحة دعـوة النبـي هـو تطابقهـا مـع حاجـة المجتمـع وفقـا لظروفه.

وهـو ضعيـف؛ لأنـه لا دليل عـلى وجود علاقـة بين سـد حاجة النـاس والنبـوة، فيُمكن أن تُسـد حاجـة النـاس مـن دون نبوة، كـما يمكن ألّا تسـد النبوة حاجـة الناس كـما هو الحال في عـدم انسـداد حاجة بنـي إسرائيـل في بداية مجيء موسـى عليه السلام[(٢)].

نعـم، يمكـن أن يكـون في سـد حاجـة النـاس قرينة عـلى صحة الدعـوى؛ لأن من شـأن

---

(١) ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٣٠٩-٣١٠.

ولاحـظ: ركـن الديـن محمود بن الملاحـمي، تحفة المتكلمـين في الرد على الفلاسـفة، ص١٥٠-١٥٣؛ سـديد الديـن محمود الحمصي الـرازي، المنقذ مـن التقليـد، ج١ ص٣٨٦-٣٨٨؛ محمد تقي المصبـاح اليزدي، معارف القـرآن، ج٤ ص٥٢-٥٣.

(٢) قـال تعـالى حاكيا كلام بني إسرائيـل ﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبۡلِ أَن تَأۡتِيَنَا وَمِنۢ بَعۡدِ مَا جِئۡتَنَاۚ قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُهۡلِكَ عَدُوَّكُمۡ وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ١٢٩﴾ [الأعراف:١٢٩].

الأنبياء أن يأتوا بما ينفع الناس[١]؛ لأنهم رسل الله الرحيم الحكيم إلى خلقه، ومن شأنه تعالى أن يتواصل مع خلقه بما ينفعهم.

فالحاصل أن ملاك قرينية هذا الدليل هو كاشفية المعلول (البيان النافع) عن العلة (النبوة)، ولكن هذه الكاشفية ظنية؛ لأن العلية بين النبوة والنفع مظنونة، فالنفع كما يحصل من خلال النبوة يحصل أيضا من خلال الفكر المبني على ملاحظة المصالح والمفاسد النوعية كما هو مشهود عند العقلاء.

(١) قد يقال: إنه لا دليل على أن هذا من شؤون النبوة؛ لأن النبوة من حيث هي النبوة ليست إلا توصلا بين الله وخلقه، وأما كون هذا التواصل فيما ينفع الناس فأمر لا دليل عليه إلا بالنبوة.
وهذا الإشكال صحيح، ولكن لما كان الله رحيما بعباده بحكم العقل من خلال قاعدة الوجوب في الجود = كان من المتوقع عند الإنسان أن يأتي النبي بما ينفعه، وهذا كاف في تقرير القرينية.

الدليل التاسع: الكشف الصوفي

يفترض هذا الدليل أن الكشف الصوفي يكشف عن بعض ما انكشف للنبي، فيُعلَم أن النبي مُحقٌّ فيما جاء به لمسانخة ما جاء به مع ما انكشف للعابد.

قال الغزالي «والشك في النبوة إما يقع في إمكانها أو في وجودها ووقوعها أو في حصولها لشخص معيّن، ودليل إمكانها وجودُها، ودليل وجودِها وجودُ معارف في العالم لا يُتَصوّر أن تُنال بالعقل كعِلْمَيِ الطب والنجوم؛ فإن من بحث عنها عَلِمَ بالضرورة أنها لا تُدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة، فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة، فكيف ينال ذلك بالتجربة؟! وكذلك خواص الأدوية.

فتبيّن بهذا البرهان أن الإمكان[1] وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل، وهو المراد بالنبوة، لا أنّ النبوة عبارة عنها فقط، بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مُدركات العقل إحدى خواصّ النبوة، ولها خواصُّ كثيرة سواها، وما ذكرناه قطرة من بحرها، وإنّما ذكرناها لأن معك أنموذجا منها وهو مدركاتك في النوم، ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم، وهي معجزات الأنبياء، ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلا.

وأما ما عدا هذا من خواص النبوة إنّما يُدرك بالذوق من سلوك طريق التصوّف؛ لأن هذا إنّما فهمته بأنموذج رُزِقتَه -وهو النوم-، ولولاه لما صَدّقتَ به، فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج فلا تفهمها أصلا، فكيف تُصدّق بها؟ إنما التصديق بعد الفهم، وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف، فيحصل به نوع من الذوق

(١) كذا، ولعل الصحيح «بالإمكان».

بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بها لم يحصل بالقياس إليه، هذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة.

فإن وقع لك الشك في شخص مُعيّن أنه نبي أم لا، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إمّا بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع؛ فإنك إذا عرفت الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أعمالهم وسماع أقوالهم وإن لم تشاهدهم، ولا تعجز أيضا عن معرفة كون الشافعي -ره- فقيها وكون جالينوس طبيبا معرفةً بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير، بل بأن تتعلّم شيئا من الفقه والطب وتطالع كتبَهما وتصانيفهما، فيحصل لك علم ضروري بحالهما، فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة، وعَضِّدْ ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب، وكيف صدق في قوله «من عَمِلَ بما عَلِمَ ورّثه الله عِلْمِ ما لم يعلم»؟ وكيف صدق في قوله «من أعان ظالما سلّطه الله عليه»؟ وكيف صدق في قوله «من أصبح وهمومه هم واحد كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة»؟ فإذا جرّبت ذلك في ألف وألفين وآلاف حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه.

فمن هذا الدليل اُطْلُب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر؛ فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربّما ظننت أنه سحر وتخييل وأنّه من الله إضلال فإنّه يُضل من يشاء ويهدي من يشاء، وتَرِدُ عليك أسئلة المعجزات، فإن كان مُستَنِدا إيمانُك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة، فينجزم إيمانك بكلام مرتّب في وجه الإشكال والشبهة عليها، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين كالذي يُخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مُستفاد من قول واحد مُعَيّن بل من حيث لا يدري، ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتأييد الآحاد، فهذا هو الإيمان القوي العلمي، وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية»[1].

وقال ابن تيمية «فهذه الطريق التي ذكرها أبو حامد وغيره تُفضي أيضا إلى العلم من

(١) أبو حامد الطوسي الغزالي، المنقذ من التقليد، ص٥٤-٥٦.

النبوة والتصديق منها بأكثر من القدر الذي تُقرّ به المتفلسفة، وما ذكره من المشاهدات والكشوفات التي تحصل للصوفية وأنّهم يشهدون تحقيق ما أخبر به الرسول عليه الصلاة والسلام ونفعَ ما أَمَر به، فهذا أيضا حق في كثير مما أخبر به وأمر به، ثمّ إذا عَلِمَ ذلك صار حجة على صدقه فيما لم يعلمه، كمن سلك طريقا من العلم بفن من الفنون إذا رأى كلام متكلم في ذلك العلم ورآه يُحقّق ما عنده ويأتي بزيادات لا يستطيعها فإنّه يَعلم بها رآه من زيد تحقيقه لمّا شاركه في أصل معرفته أنّه أعلم منه بما وراء ذلك كمن نظر في الطب إذا رأى كلام بقراط ومن نظر في النحو إذا رأى كلام الخليل وسيبويه ومن نظر في العلوم الدينية إذا رأى كلام السلف...»[١].

ولكنه انتقد الغزالي في ادّعائه عموم الاطلاع على ما جاء به النبي في الكشف[٢]، ولم أجد هذا الادّعاء في كلام الغزالي.

يلاحظ عليه:

لا يمكن تقييم هذه الطريقة إلا لمن جرّبها، وليس لكاتب هذه الأوراق تجربة تعينه على تحقيق ما ذكره الغزالي، ولكنّ الشيء الذي لم أفهمه هو الفرق بين النبوة والكشف الصوفي في نظر الغزالي!

فإن كانا من واد واحد واختلفا في المرتبة فقط فما هي المرتبة التي تتقوّم بها النبوة؟! وكيف يُعلم أن المدّعي قد بلغها؟! ولِمَ لا يكون مدّعي النبوة قد بلغ مرتبة من الكشف الصوفي أعلى من مرتبة المُستدل؟!

وإن لم يكونا من واد واحد بحيث يختلفان سنخا فكيف يقتدر غير النبي الذي حصل له الكشف أن يَكتَشِف النبوة؟!

فالحاصل أن هذا الدليل غامض على مستوى تجربة كاتب هذه الأوراق وعلى مستوى ما اتضح من كلام من اعتمد على هذا الدليل.

وهل لمن حصل له أن يعتمده كقرينة على صحة ادّعاء النبوة؟

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٦٠٨-٦١٤.

(٢) ن.م، ص٦١٤.

يمكـن أن يُدّعـى ذلـك بحيـث يُقـال: إنـه لا أقـل مـن الظـن بالمسـانخة بـين الكشـف الصـوفي والنبـوة، ومـن ثَـمّ فـلا أقل من الظـن الحاصل مـن هـذا الدليل بحيث يكـون ملاك قرينيـة هـذا الدليـل ليس مـن قبيل الأدلـة التي تُثبِـت الصدق، بل هو كاشـف عـن النبوة من خـلال دلالـة المعلـول عـلى العلة؛ وذلـك لأن مـن حصل له الكشـف الصـوفي يظـن بالعلية بـين النبـوة وبعـض المعـارف، فـإذا وجـد المعـارف عنـد مدّعـي النبـوة حصـل لـه الظـن أن مصدرهـا هـو النبـوة لا غير.

ولكـن في النفـس شيء مـن كـون ظن من حصـل له الكشـف الصـوفي بالعلية بـين النبوة وبعـض المعـارف = ظنّـا موضوعيـا غـير مستند للعوامـل الذاتيـة؛ لأنـه لا دليـل قطعي ولا ظنـي عـلى أن الكشـف الصـوفي مسـانخ للنبـوة، ومـع انتفـاء الدليـل القطعـي أو الظني على المسـانخة لم يصـح الاعتـماد عـلى هـذا الدليل كقرينـة فضلا عـن أن يكـون دليلا.

الدليل العاشر: مقارنة ما جاء به النبي مع ما جاء به الأنبياء السابقون

يفترض هذا الدليل أنه لا بد من انسجام ما جاء به مدّعي النبوة مع ما جاء به الأنبياء السابقون، فإن تبيّن الانسجام ثبتت النبوة.

وأول من وجدته يستدل بهذا الدليل هو ابن سينا، قال ابن سينا بعد أن بيّن حقيقة النبوة في نظره «وأمّا صحة نبوة محمد ﷺ فتَبَيّن صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام، ونحن معرضون عن التطويل»[1].

وقد تعرّض جملة من علماء المسلمين لهذا الدليل، واختلفت بياناتهم في تقريره، فدونك ما وقفت عليه:

بيان ابن رشد:

يقول ابن رشد بعد أن أبطل دلالة المعجز على الرسالة بما ستأتي الإشارة إليه بإذن الله[2] «فإن قيل: هذا بينّ، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنّه يدلّ على كونه رسولا وأنت قد بيّنت ضعفَ دلالة المعجز على وجود الرسالة؟ فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزا...؟

قلنا: هذا كلّه صحيح كما ذكر المعترض، وليس الأمر في هذا على ما توهّم هؤلاء، فكون القرآن دلالة على صدق نبوّته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين، قد نبّه عليهما الكتاب العزيز:

---

(١) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، رسالة في إثبات النبوّات (ضمن مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيات)، ص١٩٦.

(٢) في الإشكال الثالث من الإشكالات المطروحة على المسلك الأول من مسالك تقرير دلالة المعجز.

أحدهما أن الصّنف الذين يُسمّون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلّم إنساني، وذلك أنّه ليس يُنكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها؛ وذلك أنّه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس إلا من لا يُعبأ بقوله -وهم الدهرية- على أن هاهنا أشخاصا من الناس يوحى إليهم بأن يُنهوا إلى الناس الأمور من العلم والأفعال الجميلة بها تتم سعادتهم، ويَنْهَوْهُم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة، وهذا فعل الأنبياء.

والأصل الثاني أنّ كلّ من وُجِدَ عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضا غيرُ مشكوك فيه في الفِطَر الإنسانية؛ فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأنّ من وُجِد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء ﷺ هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأنّ من وُجِد منه هذا الفعل فهو نبي.

...

فإن قيل: من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أن هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله؟ وكذلك من أين يُعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟

قيل: أما الأصل الأول فيُعلم بما يُنذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعدُ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال ويُنبّهون عليه من العلوم التي ليست تُشبه المعارف والأعمال التي تُدرك بِتَعلّم، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلّم، وإنّما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة، وأما الخارق الذي ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمّاة نبوة، وإنّما تدلّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأمّا إذا أتت مفردةً فليس تدل على ذلك، ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى إن وُجِدَت لهم؛ لأن الصنف الآخر من الخارق -وهو الدال دلالة قطعية- ليس هو موجودا لهم، فعلى هذا

ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد ومقوٍّ.

فقد تبيّن لك أنت هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نُقِل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نُقِل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس.

فإن قيل[1]: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومُعجِز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

قلنا: يوقف على ذلك من وجوه:

أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمّنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يُكتسب بتعلّم بل بوحي.

والثاني ما تضمّن من الإعلام بالغيوب.

والثالث من نظمه الذي هو خارج النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني أنه يُعلَم أنّه من غير جنس البلغاء المتكلّمين بلسان العرب، سواء من تكلّم منهم بذلك بِتَعلّم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلّم بذلك من قِبَل المُنشأ عليه، وهم العرب الأوّلون.

والمُعتمد في ذلك على الوجه الأوّل.

فإن قيل: فمن أين يُعرف أن الشرائع التي فيها[2] العلمية والعملية هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يُقال فيه أنّه كلام الله؟

قلنا: يوقف على هذا من طرق:

---

(١) يتعرّض ابن رشد هنا لتضمّن القرآن الكريم لما ذكره حول خصائص النبي، وقد نقلت كلامه في هذه النقطة لاحتوائه مزيد توضيح للفكرة ولما سمّاه «وضع الشرائع بوحي من الله».

(٢) أي في القرآن.

أحدها: أنّ معرفة وضع الشرائع ليس تُنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالأمور الإراديات التي يُتَوَصّل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات.

ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة؟ فإنّه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استُعمِلت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات، ولذلك نجد هذه كلَّها محدودة في الشرائع، وهذا كلّه أو معظمه ليس يتبيّن إلا بوحي أو يكون تبيينه بالوحي أفضل، وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

ثم يحتاج إلى هذا كله واضعُ الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تُسلك بهم في هذه المعارف، وهذا كله بل أكثره ليس يُدرك بتعلّم ولا بصناعة ولا حكمة، وقد يُعرَف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد.

ولمّا وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يُمكن عُلِم أن ذلك بوحي من الله أنّه كلامه ألقاه على لسان نبيه ...

ويتأكّد هذا المعنى ويصير إلى حدّ القطع واليقين التام إذا عُلِم أنه ﷺ كان أميا نشأ في أمة أمية لم يمارسوا العلوم قط ...

...

وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع؛ وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء الذين هم به أنبياء إنّما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى على ما تقرّر الأمر في ذلك من الجميع -أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء عليهم السلام، فإنّه إذا تُؤمّل ما تضمّنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين

للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع وُجِدَت[١] تفضل في هذا المعنى سائرَ الشرائع بمقدار غير متناه.

...[٢] ...»[٣]

والحاصل من كلامه فيما يرتبط بشأننا أمور:

الأمر الأول: وجود الأنبياء متواتر، والكاشف القطعي عن وجودهم إخبارهم بالغيب بصورة دقيقة ووضعهم الشرائع بوحي من الله تعالى.

الأمر الثاني: كل من جاء بمعارف وتشريعات مطابقة لحاجة الجمهور في نيل السعادة فهو نبي؛ لأن ذلك لا يمكن إلا بوحي الله.

الأمر الثالث: يمكن كشف حال الشرائع التي جاء بها المدّعي من خلال مقارنتها بما جاء به الأنبياء السابقون، فإن جانستها كشفت عن النبوة وإلا فلا.

الأمر الرابع: أن المعجزة غير المسانخة للنبوة لا تدل دلالة برهانية على النبوة، وإنما يقبلها الجمهور لدلالتها الظنية.

يلاحظ على هذا البيان:

بالإضافة إلى الإشكال العام الآتي على هذا الدليل بمسالكه المختلفة يلاحظ على بيان ابن رشد بعض الملاحظات:

أولا: لم يوضّح ابن رشد كيفية إحراز مطابقة ما جاء به مدّعي النبوة لما يوجب سعادة الإنسان ويُبعده عن شقائه! ولم يذكر غير لزوم كون الشرائع الإلهية مطابقة لجملة من الشرائط، ولم يبيّن كيفية إحراز تلك الشرائط في الشريعة.

ثانيا: لم يتضح وجه ارتباط النبوة بخصوص وضع الشرائع بوحي من الله رغم وجود

---

(١) جواب الشرط.

(٢) يفصّل قليلا في بيان تقدم معارف القرآن على غيره بشكل واضح.

(٣) أبو الوليد ابن رشد الأندلسي المالكي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة، ص١٧٩-١٨٥.
وقد نقلت كلامه بلفظه ليظهر للقارئ تطابقه مع ما استفدته منه، وإن كان كلامه لا يخلو من اضطراب وإطناب.

أنبياء ليسوا كذلك، فهذه مجرد دعوى من ابن رشد تخالف الواقع.

ثالثا: لم يتضح وجه اختصاص الإخبار بالمغيبات بإثبات النبوة من دون بقية المعاجز، فابن رشد يعتبر الإخبار عن الغيب علامة على وجود الجنس الذين سمّاهم الأنبياء ولم يعتد ببقية المعاجز -غير المعجز الذي هو من جنس العلم والعمل-، فما الفرق بين الإخبار بالغيب وبين المشي على الماء وما شاكل؟!

رابعا: بعد أن أسقط ابن رشد دلالة المعاجز من حيث هي معاجز على النبوات كيف يُفَسّر ثبوت النبوة الأولى مع أن جنس الأنبياء غير متقرر حينئذ ولا معلوم؟!

هذا، وسيتم التعرض مرة أخرى لكلام ابن رشد عند الكلام حول المعجزة بإذن الله تعالى[١].

بيان ابن تيمية:

قال ابن تيمية «فالنبوّة في الآدميّين هي من عهد آدم عليه السلام، فإنّه كان نبيا وكان بنوه يعلمون نبوّته وأحواله بالاضطرار، وقد عُلِمَ جنس ما يدعو إليه الرّسل وجنس أحوالهم، فالمدّعي للرسالة في زمن الإمكان إذا أتى بما ظهر به مخالفته للرسل عُلِمَ أنّه ليس منهم، وإذا أتى بما هو من خصائص الرّسل عُلِمَ أنّه منهم.

لا سِيّما إذا عُلِمَ أنّه لا بد من رسول منتظر وعُلِم أن لذلك الرسول صفاتٍ متعدّدة تُمَيّزه عمّن سواه، فهذا قد يبلغ بصاحبه إلى العلم الضروري بأنّ هذا هو الرسول المنتظر...[٢]»[٣].

وقال «وبالجملة فالعلم بأنّه كان في الأرض من يقول بأنّهم رسل الله وأنّ أقواما

---

(١) لاحظ المسلك السادس من مسالك كيفية دلالة المعجز على النبوة.

(٢) استشهد ببعض الحوادث التاريخية المناسبة لدعواه.

(٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٥٤-٥٥٨.
ولاحظ: تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٨٤٨.

اتّبعوهم وأنّ أقواما خالفوهم وأن الله نصر الرّسل والمؤمنين وجعل العاقبة لهم وعاقب أعداءهم = هو من أظهر العلوم المتواترة.

ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليّتها وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية كأبقراط وجالينوس وبطليموس و...، فكل عاقل يعلم أنّ نقل أخبار الأنبياء وأممهم وأعدائهم أكثر وأكثر من نقل أخبار مثل هؤلاء؛ فإن أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لا يحصي عدده إلا الله ويدوّنونها في الكتب وأهلُها من أعظم الناس تديّنا بوجوب الصدق وتحريم الكذب، ففي العادة المشتركة بينهم وبين سائر بني آدم ما يمنع اتّفاقهم تواطؤهم على الكذب بل ما يمنع اتفاقهم على كتمان ما تتوفّر الهمم والدواعي على نقله، وفي عادتهم الخاصة ودينهم الخاص برهان آخر أخص من الأول وأكمل...»[1].

وقال «ثم نبوة عين هذا النبي تكون ظاهرة؛ لأن الذي جاء به أكمل مما جاء به جميع الأنبياء.

فمن أقر بجنس الأنبياء كان إقراره بنبوّة محمد في غاية الظهور أبْيَنَ مما أقرّ أن في الدنيا نحاة وأطباء وفقهاء.

فإذا رأى نحو سيبويه وطب أبقراط وفقه الأئمة الأربعة ونحوهم كان إقراره بذلك من أبين الأمور، ولذلك كان من أهل الكتاب في نبوة محمد ﷺ إما أن يكون لجهله بما جاء به -وهو الغالب على عامّتهم- أو لعناده -وهو حال طلّاب الرئاسة بالدين منهم.

والعرب عرفوا ما جاء به محمد ﷺ، فلمّا أقروا بجنس الأنبياء لم يبق عنهم في محمد شك، وجميع ما يذكره الله تعالى في القرآن، يدل على نبوة محمد بطريق الأولى؛ إذ كانوا من جنس واحد ونبوّته أكمل.

فينبغي معرفة هذا؛ فإنه أصل عظيم.

---

(١) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٦٧-٥٦٩.

ولهذا جميع مشركي العرب آمنوا به فلم يحتج أحد منهم أن تؤخذ منه جزية؛ فإنهم لمّا عرفوا نبوته وأنّه لا بد من متابعته أو متابعة اليهود والنصارى عرفوا أن متابعته أولى. ...»[١].

وكلمات ابن تيمية في هذا السياق متعددة[٢].

والحاصل من كلامه أمور:

الأمر الأول: وجود الأنبياء على مر التاريخ متواتر مقطوع به.

الأمر الثاني: من خلال سيرة الأنبياء المتقدمين يُعلم جنس ما يدعو إليه الأنبياء عليهم السلام.

الأمر الثالث: ينظر في دعوة مدّعي النبوة ومدى مجانستها لدعوات الأنبياء السابقين، فإن جانستها كان نبيّا وإلا فلا.

فائدة: يُستفاد من كلمات ابن تيمية المتعددة جملة من خصائص الأنبياء عليهم السلام، والذي وقفت عليه: الصلاح الأخلاقي[٣] المعروفية بالصدق[٤] والمعروفية بالأمانة وترك الغدر[٥] والزهد في الملك[٦] واتباع الضُّعفاء له[٧] وازدياد أتباعه شيئا فشيئا[٨] الأمر بعبادة الله وحده[٩] والمحاسن العقلية[١٠] والانتصار الإلهي لهم وخذلان أعدائهم[١١] وصدقهم

---

(١) تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٨٨-١٨٩.

(٢) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٦٨٥-٦٩١.
ولاحظ: علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج١ ص٢٢٩-٢٣٧.

(٣) تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٤٩٩.

(٤) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٥١.

(٥) ن.م، ص٥٥١ وص٥٥٤.

(٦) ن.م، ص٥٥١.

(٧) ن.م، ص٥٥١

(٨) ن.م، ص٥٥٣.

(٩) ن.م، ص٥٥١.

(١٠) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٥١ وص٦٩٥؛ تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٧٩ وص٤٩٧.

(١١) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٦١-٥٦٧ وص٥٧٠؛ تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوات،

المستمر في الإخبار بالغيب[١] علو المعارف والتشريعات التي جاءوا بها وإحكامها[٢] **وعدم** إمكان معارضة خارقهم[٣] وأن الأنبياء يصدّق بعضهم بعضا بخلاف السحرة[٤] **وأن** الأنبياء يأتيهم الملائكة وغيرهم يأتيه الشياطين والجن[٥].

هذا، وهناك جهود لجمع خصائص الأنبياء لبعض المفكرين المسلمين[٦].

بيان مالك بن نبي:

بعد أن عاش مالك بن نبي مشكلة في تقرير الإعجاز القرآني في هذا العصر الحديث؛ حيث إنّه لا يجد نفسه ولا أهل عصره قادرين على الإحساس الفطري بالإعجاز البلاغي للقرآن، كما لا يجد نفسه ولا أهل عصره قادرين على نيل الإعجاز البلاغي بوسائل التذوق العلمي، كل ذلك بسبب الظروف الثقافية التي نعيشها اليوم.

ومن هنا تتضح ضرورة التحقيق في المسألة من جديد، فوجد بغيته في قوله تعالى «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ»[٧] فهي تعطينا أصلين:

الأصل الأول: تكرار تحقق الشيء مبرّر لصدقه وصحّته.

الأصل الثاني: إمكانية دراسة نبوة محمد ﷺ من خلال ملاحظة النبوات السابقة[٨].

ويمكن تلخيص طريقته في **النقاط التالية**:

النقطة الأولى: النبوة ظاهرة موضوعية تتكرر وفقا لظروف معينة:

ج١ ص٤٨٥.

(١) تقي الدين ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٥٧٠ وص٦٨١.

(٢) ن.م، ص٥٧١ وص٦٨٢ وص٦٨٧-٦٨٨.

(٣) تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٨١

(٤) ن.م، ج٢ ص٦٣٦-٦٣٧.

(٥) ن.م، ج٢ ص٦٧٣-٦٧٤.

(٦) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج١ ص٢٠١-٢٠٦.

(٧) الأحقاف:٩.

(٨) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص٦٢-٦٤.

يتم إثبات ذلك من خلال ملاحظة التاريخ الذي يوفر لنا معطيات حول ظاهرة النبوة يمكن من خلالها التأسيس لظاهرة النبوة على أنها ظاهرة واقعية ذات خصائص مُعيّنة[١].

النقطة الثانية: النبوة حالة حقيقية وليست مرضا عقليا.

ويتم إثبات ذلك من خلال ملاحظة اتصاف الأنبياء بصفات الكمال في العقل والروح والبدن[٢].

النقطة الثالثة: تحقيق خصائص الأنبياء:

من خلال متابعة قصة النبي إرمياء في الكتاب المقدّس الذي عاش المواجهة مع مدّعي النبوة حنانيا يتضح أن في البين صفات تحدد مبدأ النبوة[٣]:

«**أولا:** صفة القهر النفسي الذي يُقصي جميع العوامل الأخرى للذات بإلزام النبي في النهاية بسلوك مُعيّن ودائم.

ثانيا: حكم فذ على أحداث المستقبل، يُمليه نوع من القهر الذي ليس له أي أساس منطقي.

وثالثا: استمرار مظاهر السلوك النبوية وتماثلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء[٤]»[٥].

من خلال هذه النقاط الثلاثة يتضح منهج جديد لإثبات النبوة، وقد حاول مالك بن نبي أن يطبق ذلك في كتابه على نبيّنا محمد ﷺ[٦].

---

(١) ن.م، ص٨٧-٨٨.

(٢) ن.م، ص٨٨.

(٣) ن.م، ٨٩-١٠٠.

(٤) لم يتضح لي المراد بالأمر الثالث المذكور.

(٥) ن.م، ص٩٩.

(٦) لاحظ: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية.

يلاحظ عليه بجميع بياناته:

أولا: هذا الدليل بجميع بياناته يفترض تواتر وجود الأنبياء أولا وتواتر دعواتهم ثانيا، وكلا الأمرين في حيّز المنع، نعم تواتر ادّعاء النبي محمد ﷺ للنبوة وتواتر ادّعاء ماني[1] للنبوة[2]، وأما غيرهما فلم يتواتر شيء، وعلى مُدّعي التواتر البيان.

وليت شعري كيف تستقيم دعوى التواتر مع ادّعاء تحريف الكتب المقدّسة؟! إذ لو كان بالإمكان تحريف الكتاب المقدّس فما المانع من أن يكون أصل ادعاء النبوة كذبا كما هو الحال في ماني؟!

قال السيد المرتضى «وكل من صدّقه نبيّنا من الأنبياء المتقدّمين -عليه وعليهم السلام- فإنّما علمنا صدقَهم ونبوّتهم بخبره، ولولا ذلك لما كان لنا إليه طريق العلم»[3].

ثم بيّن شرائط التواتر وأن تلك الشرائط غير متحققة في اليهود والنصارى[4].

ثانيا: إن تواتر جنس دعواتهم وطبيعة ما جاءوا به أخفى من التواتر الأول بمراحل.

ثالثا: النبوة ليست أمرا حسّيا لتتواتر، بل غاية ما في الأمر أن يتواتر ادّعاء النبوة، فإن تواتر -بالإضافة إلى الادّعاء- دليل الادّعاء نُظِرَ فيه، فإن تمّ ثبتت النبوة وإلا فلا.

وبعبارة أخرى: ثبوت تواتر الأنبياء فرع صحة نبوّاتهم، وصحة نبوّاتهم لا تتم إلا بدليل فكيف يصح أن يُعتمد على ما يتوقف على صحة نبواتهم (تواتر النبوّات) في إثبات النبوّات.

رابعا: ما هو الطريق لإثبات النبوة الأولى عند من يعتمد على هذا الدليل؟ ضرورة أنه لا مجال للاعتماد على الأمر الأول في إثبات النبوة الأولى، إذ لا نبوة قبل ذلك ليُنظر في دعوتها ومجانستها.

---

(١) أحد مدّعي النبوة قبل الإسلام.

(٢) وأما تواتر حال المسيح عيسى عليه السلام فلا يخلو من إشكال لقلة أتباعه عليه السلام وتفرّقهم في البلاد واضطهادهم، نعم، من الممكن أن يقال بتواتر وجود دعوة لشخص ادّعى أنه المسيح، وأما تواتر دعواه النبوة فلا تخلو من إشكال.

(٣) علي بن الحسين الموسوي، شرح جمل العلم، ص١٨١.

(٤) علي بن الحسين الموسوي، شرح جمل العلم، ص١٨١-١٨٤.

نعـم، لا يـرد هـذا الـكلام عـلى مـن يـرى هـذا الدليـل دليـلًا مـن أدلـة النبـوة، ويختص وروده بمـن يحـصر إثبـات النبـوة بهـذا الدليـل كابـن رشـد.

فالحاصـل أن هـذا الدليـل غـير تـام، ولكنـه يصلـح في حق مـن يعلـم بالنبـوّات وجنس دعـوات الأنبيـاء ولـو مـن باب الجـدل؛ لأن العمدة في الإشـكال على هـذا الدليـل إنّما هي في النقـاش في تواتـر النبـوات وجنس دعـوات الأنبياء، فلو فُـرِض أن هناك من يعلـم -ولو كان علمُـه فاقـدا للأدلـة الكافيـة- النبـوّات وجنس دعـوات الأنبيـاء كاليهـود والنصـارى ومن عـاصر النبـي ﷺ مـن العـرب -أي قبـل افتقادنـا للتواتـر- فيُمكن الاعتـماد على هـذا الدليل كقرينـة عـلى الأقل.

وبنـاء عـلى حصـول هـذه الدلالـة فالوجـه في دلالتهـا أنّها مـن قبيل كشـف المعلـول (ما يجـيء بـه مدّعـي النبوة مـن معارف وشرائـع وقِيَم) عـن العلة (النبـوة)، ولكن هذا الكشـف غـير حاصـل إلا بعـد تقـرر معرفـة سـابقة بالعلاقة بـين النبوة ومـا يأتي بـه الأنبياء.

محاولة لتحقيق حال الأدلة الثامن والتاسع والعاشر

ترجع جميع هذه الأدلة إلى ملاك كاشفية المعلول عن العلة، فجميع هذه الطرق تفترض أن النبوة علة للمعارف الموافقة للعقل -كما في الدليل الثامن- أو علة للمعارف المسانخة للكشف الصوفي -كما في الدليل التاسع- أو علة لمعارف خاصة يُعلَم جنسها من خلال الأنبياء السابقين.

وعلى كل تقدير لا يمكن أن يتم الاستدلال بشيء من هذه الأدلة إلا بعد إحراز العلية في رتبة سابقة وإحراز المعلول، والمشكلة الأساس التي تواجه هذه الطرق هي عدم إمكانية تحصيل اليقين بالعلية كما مر، نعم، يمكن تحصيل الظن بالعلية في الدليل الثامن والدليل العاشر دون التاسع، وحينئذ يصلح هذان الدليلان ليكونا من القرائن على النبوة.

الدليل الحادي عشر: عدم التدخل الإلهي لمنع مدّعي النبوة وإظهار كذبه

يفترض هذا الدليل أن إبقاء مدّعي النبوة على حاله المنحرفة لا ينسجم مع حكمة الله تعالى، فلا يعقل أن لا يتدخل الله تعالى لإسقاط مشروعه ومنعه من نشر ضلالته، وعلى هذا يكون نجاح مدّعي النبوة دليلا على النبوة.

وربما يظهر هذا الاستدلال من ابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية حيث قال «بل إنكار رسالته ﷺ طعنٌ في الرّب تبارك وتعالى، ونسبته إلى الظلم والسفه -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا-، بل جحد للرب بالكلية وإنكار.

وبيان ذلك: أنه إذا كان محمد عندهم ليس بنبي صادق، بل ملك ظالم، فقد تهيّأ له أن يفتريَ على الله ويتقوّل عليه ويستمر حتى يحلّل ويحرّم ويفرض الفرائض ويشرّع الشرائع وينسخ الملل ويضرب الرقاب ويَقْتُل أتباع الرسل وهم أهل الحق ويسبي نساءهم ويغنم أموالهم وديارهم، ويتم له ذلك حتى يفتح الأرض ويَنْسِب ذلك كلَّه إلى أمر الله له به ومحبته له، والرب تعالى يشاهده وهو يفعل بأهل الحق، وهو مستمر في الافتراء عليه ثلاثا وعشرين سنة، وهو مع ذلك كله يؤيده وينصره ويعلي أمره ويمكّن له من أسباب النصر الخارجة عن عادة البشر، وأبلغ من ذلك أنه يجيب دعواته ويهلك أعداءه ويرفع له ذكره، هذا وهو عندهم في غاية الكذب والافتراء والظلم؛ فإنه لا أظلم ممن كذب على الله وأبطل شرائع أنبيائه وبدّلها وقتل أولياءه واستمرّت نصرته عليهم دائما، والله تعالى يقرّه على ذلك ولا يأخذ منه باليمين ولا يقطع منه الوتين.

فيلزمهم أن يقولوا: لا صانع للعالم ولا مدبر، ولو كان له مدبر قدير حكيم لأخذ على يديه ولقابله أعظم مقابلة وجعله نكالا للصالحين؛ إذ لا يليق بالملوك غير ذلك، فكيف بملك الملوك وأحكم الحاكمين؟

ولا ريب أن الله تعالى قد رفع له[١] ذكره، وأظهر دعوته والشهادة له بالنبوة على رؤوس الأشهاد في سائر البلاد، ونحن لا ننكر أن كثيرا من الكذابين قام في الوجود، وظهرت له شوكة، ولكن لم يتم أمرُه، ولم تطل مدته، بل سلط الله عليه رسله وأتباعهم، وقطعوا دابره واستأصلوه.

هذه سنة الله التي قد خلت من قبل، حتى إن الكفار يعلمون ذلك...»[٢].

ويُحتمل في كلامه أمران:

الأول: لا يمكن أن يترك الله من يفتري عليه من دون أن يفضحه.

الثاني: لا يمكن أن يؤيّد الله سبحانه من يفتري عليه.

والظاهر من بعض عباراته كلا الأمرين، ويمكن أن يكون مراده خصوص الاحتمال الثاني.

وكيف ما كان فالمُحتمل الأول قابل بدواً لئن يعد دليلا من أدلة النبوة.

يلاحظ عليه:

الصحيح أن هذا الدليل في غاية الإشكال؛ لأن فضح الله للمدّعين وإن كان غيرَ بعيد كما هو مقتضى سنّة الله المشهودة فيهم إلا أنّ إثبات ذلك من دون نص سابق من نبي سابق **غير ممكن لأمرين:**

الأمر الأول: لم يتضح جريانِ السنة الإلهية على الفضح المباشر للمدّعين، ولعلّه كثيرا ما يُفضَحون في مراحل متأخرة من دعاواهم.

الأمر الثاني: لا قبح في ترك المدّعي بلا فضح وبيان لحقيقته ما دام المدّعي فاقدا للدليل، وما دام الدليل متيسّرا لإبطال دعواه، كيف وقد وقفنا على دعوات لم تسقط إلى الآن رغم الجزم بفسادها كدعوة القادياني والبابية والبهائية وأحمد الحسن وغيرهم؟!

---

(١) أي للنبي محمد ﷺ.

(٢) علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج١ ص٢٣٧-٢٣٩.

فالحاصل أن هذا الدليل غير صالح للاستدلال وإن كان صالحا للتأييد.

وأما الاحتمال الثاني في كلام ابن أبي العز الحنفي فيرجع إلى إجراء المعجز على يد الكاذب؛ ضرورة أنه لا يمكن إحراز كون انتصاراته تأييدا ما لم تكن خارقة للعادة؛ إذ لو كانت موافقة للعادة لم يمكن إحراز استنادها إلى الله سبحانه تعالى كما سيتضح من البحث في طريق المعجزة إن شاء الله.

الدليل الثاني عشر: مقارنة ما جاء به المدّعي مع ثقافة بيئته

قال الشيخ السبحاني «إنّ ظهور مدّعي النبوّة في مجتمع أُمِّيٍّ لا يعرف الكتابة بعيد عن مظاهر الحضارة والتمدّن ومجيئه بشريعة تحمل سمات مناقضة بالكليّة لهذا الظرف السائد = قرينةٌ على نبوّة هذا المدّعي.

فإنّ مجي إنسان بشريعة تَحْمِلُ الدعوةَ إلى التعلّم ونبذ الأميّة وتشرّع القوانين الاجتماعية والاقتصادية بل تحمل في تعاليمها نظام الدولة والتقنين والقضاء والروابط السياسية = أقول: إنّ إتيانه بهذه المظاهر الحضارية في مجتمع قبلي لم يسمع بشيء من تلك النظم لدليلٌ على ارتباط هذا الإنسان بمبدأ أعلى غير خاضع لمقتضيات تلك البيئة، بل إنّ ظاهرة كهذه هي بحدّ نفسها نوع من الإعجاز وخروج عن المألوف»[1].

يلاحظ عليه:

إن جاء المدّعي بما هو خارج عن المألوف من المعارف والعلوم المتجاوزة للبيئة فهنا صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون تجاوز المألوف هذا على نحوٍ خارقٍ للعادة.

الصورة الثانية: أن يكون ذلك أمرا معتادا متعارفا وإن كان نادرا نوعا ما.

ففي الصورة الأولى يكون هذا الدليل مصداقا من مصاديق المعجز، فإن تمّت دلالة المعجز فهو، وإلا فلا.

---

(١) جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على ضوء الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٨ ولاحظ ج٣ ص٤٥٩-٤٦٠. ولاحظ: شبلي النعماني الهندي، علم الكلام الجديد، ص٢٧٧-٢٧٨؛ هادي بن عباس آل كاشف الغطاء، البرهان المبين (ضمن موسوعة النجف الأشرف العلمية: علم الأديان) ج٢ ص٩٣؛ محمد باقر الصدر، المرسل والرسول والرسالة (ضمن الفتاوى الواضحة)، ص٦٨-٧٠.

وفي الصورة الثانية لا يكون في هذا التجاوز أي دلالة على النبوة؛ لأنه كما يمكن أن يكون ذلك ناشئا من النبوة يمكن أيضا أن يكون ناشئا من النبوغ، فلا يكون كاشفا عن النبوة.

وبهذا يُعلم أن الترقي في قول الشيخ السبحاني السابق «إنّ إتيانه ... لدليلٌ على ارتباط هذا الإنسان بمبدأ أعلى غير خاضع لمقتضيات تلك البيئة، بل إنّ ظاهرة كهذه هي بحدّ نفسها نوع من الإعجاز وخروج عن المألوف» ممّا لا يرجع إلى محصّل.

الدليل الثالث عشر: تجاوز سُنن تغيير المجتمعات

قال السيد الصدر «الوجه الثاني: أن نستقرئ بحسب التاريخ والزمان الحاضر المجتمعات المختلفة الكثيرة؛ لتحصيل القطع بالتجربة على أنه لا ينبغ أحد في مجتمع ما ولا يفوق ذاك المجتمع في الفهم والذكاء إلا بنسبة خاصة وتحت مستوى مُعَيّن من الفرق، ثُمّ يلاحظ أنها تفوق بدرجات كثيرة أعلى درجات الذكاء الممكن لنابغة ينبغ في ذاك المجتمع بحسب الطبع البشري، وإن كان من المحتمل أن علوّ ذكائه إلى حد تلك الأحكام والأفكار بلحاظ نبوّته، فيثبت بذلك أن تلك الأحكام والأفكار ليست له، إن هي إلا وحي يوحى علّمه شديد القوى»[1].

وقال مُطَبِّقا فكرته السابقة على حياة النبي محمد ﷺ «وهنا يأتي دور الخطوة الثالثة لتؤكّد على أساس الاستقراء العلمي في تاريخ المجتمعات أنّ هذه الرسالة بتلك الخصائص التي درسناها في الخطوة الثانية هي أكبر بدرجة هائلة من الظروف والعوامل التي مرّ استعراضها في الخطوة الأُولى؛ فإنّ تاريخ المجتمعات وإن كان قد شهد في حالات كثيرة إنساناً يبرز على صعيد مجتمعه فيقوده ويسير به خطوةً إلى الامام غير أنّنا هنا لا نواجه[2] حالةً من تلك الحالات لوجود فوارق كبيرة.

فمن ناحية[3] نحن نواجه هنا طفرةً هائلةً وتطوّراً شاملا في كلّ جوانب الحياة وانقلاباً في القيم والمفاهيم التي تتّصل بمختلف مجالات الحياة إلى الأفضل بدلا عن مجرّد خطوة إلى الأمام.

إنّ مجتمع القبيلة طفر رأساً على يد النبي إلى الإيمان بفكرة المجتمع العالمي الواحد،

---

(١) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٥.

(٢) أي: في نبوة رسول الله محمد ﷺ.

(٣) هذا هو الأمر الأول الخارج عن المألوف.

وإنّ المجتمع الوثني طفر رأساً إلى دين التوحيد الخالص الذي صحّح كلّ أديان التوحيد الأُخرى وأزال عنها ما علق بها من زيف وأساطير، وإنّ المجتمع الفارغ تماماً تحوّل إلى مجتمع ممتلئ تماماً، بل إلى مجتمع قائد يشكّل الطليعة لحضارة أنارت الدنيا كلّها.

ومن ناحية أُخرى[1]، إنّ أيّ تطوّر شامل في مجتمع إذا كان وليد الظروف والمؤثّرات المحسوسة فلا يمكن أن يكون مُرتَجِلاً ومفاجئاً ومنقطع الصلة عن مراحل تمهّد له وعن تيار يسبقه ويظلّ ينمو ويمتدّ فكرياً وروحياً حتى تنضج في داخله القيادة الكفوءة لتزعّمه وللعمل من أجل تطوير المجتمع على أساسه.

إنّ دراسةً مقارِنةً لتاريخ عمليات التطوّر في مختلف المجتمعات يوضّح أنّ كلّ مجتمع يبدأ فيه هذا التطوّر فكرياً على شكل بذور متفرّقة في أرضية ذلك المجتمع، وتتلاقى هذه البذور فتكوّن تياراً فكرياً، وتتحدّد بالتدريج معالم هذا التيار وتنضج في داخله القيادة التي تتزعّمه حتّى يبرز على المسرح كواجهة لجزء يعيش في المجتمع تُناقِضُ الواجهةَ الرسميةَ التي يحملها المجتمع، ومن خلال الصراع يتّسع هذا التيار حتى يسيطر على الموقف.

وخلافاً لذلك نجد أنّ محمداً ﷺ في تاريخ الرسالة الجديدة لم يكن حلقةً من سلسلة، ولم يكن يمثّل جزءاً من تيار، ولم تكن للأفكار والقيم والمفاهيم التي جاء بها بذور أو رصيد في أرضية المجتمع الذي نشأ فيه.

وأمّا التيار الذي تكوّن من صفوة المسلمين الأوائل على يد النبي فقد كان من صنع الرسالة والقائد، ولم يكن هو المناخَ المسبقَ الذي ولدت فيه الرسالة وتكوّن القائد.

ومن أجل ذلك نجد أنّ الفارق بين عطاء النبي ﷺ وعطاء أيّ واحد من هؤلاء لم يكن فارقَ درجةٍ كالفوارق التي تبدو بين بذرة وأُخرى من البذور التي تكوّن التيار الجديد، بل كان فارقاً أساسياً لا حدّ له، وهذا يبرهن على أنّ محمداً ﷺ لم يكن جزءاً من تيار، بل كان التيّارَ الجديد جزءاً منه.

---

(١) هذا هو الأمر الثاني.

ومـن ناحيـة ثالثـة[1] يبرهـن التاريـخ عـلى أنّ القيـادة الفكريـة والعقائديـة والاجتماعيـة لتيـار جديـد إذا تركّـزت كلّها في محور واحـد من خلال حركـة تطوّر فكـري واجتماعي معيّن فلابـدّ أن يكـون في هـذا المحـور مـن القـدرة والثقافة والمعرفـة ما يتناسـب مع ذلـك، ولا بدّ مـن أن يكـون تواجدهـا فيـه طبقـاً لما يعـرف عادةً مـن أسـاليب في حيـاة النـاس، ولا بدّ من ممارسـة متدرّجـة أنضجتـه ووضعته عـلى خطّ القيـادة لذلـك التيار.

وخلافـاً لذلـك نجـد أنّ محمـداً ﷺ قـد مـارس بنفسـه القيـادة الفكريـة والعقائديـة والاجتماعيـة، دون أن يكـون تاريخه ـ كإنسان أُمّي لم يقـرأ ولم يكتب ولم يعرف شـيئاً من ثقافة عـصره وأديانه المتقدّمة ـ يرشّـحه لذلـك من الناحيـة الثقافية ودون أن تكون له أيّ ممارسـات تمهيديـة لهـذا العمـل القيـاديّ المفاجئ.

وعـلى ضـوء ذلك كلّه ننتهـي إلى الخطوة الرابعة التـي نواجه فيها التفسـير الوحيد المعقول والمقبـول للموقـف، وهو افـتراض عامل إضـافي وراء الظـروف والعوامل المحسوسـة، وهو عامـل الوحي، عامـل النبوّة الذي يمثّل تدخّل السـماء في توجيـه الأرض...»[2].

والحاصل من كلامه أن هناك تجاوزا للظروف الطبيعية من ثلاث جهات:

الجهـة الأولى: التطـور الهائـل الـذي حقّقـه النبـي ﷺ عـلى مسـتوى الثقافـة والقيـم والأخـلاق والمبـادئ.

الجهـة الثانيـة: الخـروج عـن المألـوف في عمليّـات التغيـير مـن جهـة كـون التغيـير واقعا بصـورة مفاجئـة مرتجلـة لا كحلقـة ضمـن حلقات متسلسـلة.

الجهـة الثالثـة: عـدم التناسـب بين ظروف وشـؤون النبـي الثقافيـة باعتباره أميا ناشـئا في بيئـة أميـة وبين الدور الـذي تكفّلـه ﷺ في إحـداث عملية التغيير الواسـعة.

ومـن خلال ضـم علمنا السـابق بالقانون الـذي تجري عليـه عمليات التغيـير الاجتماعي إلى هـذا التجـاوز يُستَكشـف التدخل الإلهـي، ومن ثَمَّ تُستَكشـف النبوة.

---

(١) هذا هو الأمر الثالث.

(٢) محمد باقر الصدر، المرسل والرسول والرسالة (ضمن الفتاوى الواضحة)، ص٧٥-٧٧.
ولاحظ: محمد آصف المحسني، صراط الحق، ج٣ ص٧٦.

ويلاحظ عليه:

ليست هذه الجهات الثلاث سوى خرقا للعادة بحصول نبوغ خاص جدا لا نظير له أو بتدخل إلهي خاص يخالف سنّته تعالى في المجتمعات بحيث يقوّي عملية التغيير ويُسرّع من عملية التغيير في ظروف صعبة جدا، وحينئذ لا يكون هذا الدليل سوى بيانا لإحدى صغريات الإعجاز وخرق العادة.

فجميع هذه الجهات الثلاث افترضت مخالفة للقانون الطبيعي الجاري في سنن تغيير المجتمعات، فلا بد من تبريرها من افتراض تدخّل خارج نواميس الطبيعة، فلا فرق بينها وبين قلب العصا حية وإبراء الأكمه والأبرص إلا في خصائص كل خرق، وأما الجهة المشتركة الدالة على النبوة فهي خرق العادة لا محالة.

وبعبارة جامعة: إننا لو قلنا بأن المعجز لا يدل على النبوة فهذا الدليل لا يفيد شيئا، وإن قلنا بأن المعجز دال فهذا دال، ولا معنى للتفكيك بينهما.

والغريب في المقام أن السيد الشهيد الصدر جاء بهذا الدليل كبديل لدليل المعجزة بالكيفية المتعارفة[١] والذي اعترض عليه بما سيأتي إن شاء الله[٢]، ولكنه في حقيقته مثال آخر للإعجاز!!

وينبغي الالتفات إلى أن هذا الدليل لا يصلح لمن يُعاصر مُدّعي النبوة؛ إذ لا يمكن إحراز ما ذُكِرَ في هذا الدليل إلا من خلال ملاحظة مجموع حركة المدعي، وهذا مما لا يحصل بسهولة عند المعاصر بل يحتاج إلى فترة طويلة معتد بها.

فالحاصل أن هذا الدليل لا يخرج عن دليل الإعجاز في شيء ولا يمتاز عنه، فلا يصح جعله مستقلا عنه.

---

(١) قال في بحوث في علم الأصول «إن خصوص نبوة نبيّنا محمد ﷺ لا يحتاج إثباتها إلى المقدمة المذكورة؛ لأن نفس كتابه ورسالته التي جاء بها يكون معجزا ومثبتا لصحتها بالنحو المشروح في مقدمة كتابنا الفتاوى الواضحة» (محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول [تقرير دروس الأصول للسيد محمد باقر الصدر]، ج٤ ص١٣٦-١٣٧).

(٢) لاحظ الإشكال السادس من الإشكالات المطروحة على المسلك الأول من مسالك تقرير دلالة المعجز.

الدليل الرابع عشر: إخبار الأنبياء السابقين بنبوة النبي اللاحق

يعتمد هذا الدليل على فكرة تنبّؤ النبي السابق بالنبي اللاحق، فإذا كان المدّعي جامعا للأوصاف الخاصة التي حدّدها النبي السابق، ثبتت نبوّته.

وهذا طريق مشهور بين أهل البحث[١]، ولكنه في الحقيقة يرجع إلى المعجزة وخرق العادة، قال سديد الدين الحمصي «وإنّما قلنا: لا طريق إلى معرفة صدق الرسل إلا المعجِز أو ما يستند إليه؛ لأن الأدلة على ضربين: عقلي وسمعي، أمّا العقليات فخالية عن الأدلة على صدق الغير، وأمّا السمعيات من الكتاب والسنة والإجماع على قول من يذهب إلى أنّ كون الإجماع حجة ممّا يُعلَم سمعا فمبنية على صدق الرسل، فما لم يُعلَم صدق الرسول لم يُعلم كون هذه الأشياء أدلة فكيف يُستدل بها وببعضها على صدق الرسول؟!

وإنّما عنينا بما يستند إلى المعجز نص نبي على نبي؛ إذ لو نص نبي على نبي، لدلّ على صدقه ويجري مجرى المعجز الظاهر عليه، ولكن[٢] ذلك النص يستند إلى المعجز من حيث إن النبي الأول لا بد له من معجز»[٣].

(١) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص٤٩١؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٦٨٤؛ عبد الله شبّر الحسيني، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ج١ ص١٢٨؛ كاظم الحسيني الحائري، أصول الدين، ص١٥١؛ جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص١١٥-١١٦؛ محمد سعيد الحكيم، أصول العقيدة، ص١٤١-١٤٦؛ محمد تقي المصباح اليزدي، دروس في العقيدة، ص٢١٤؛ محمد تقي المصباح اليزدي، معارف القرآن، ج٤ ص٥٣-٥٥.

(٢) كذا، ولعله «لأن».

(٣) سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٨٤-٣٨٥.

فذلكة البحث حول الأدلة السابقة

يتحصّل مما تقدّم أن في البين خمسة **ملاكات منطقية** يمكن الاعتماد عليها في الاستدلال على النبوة:

الملاك الأول: كاشفية الخصال الحسنة عن اتباع المتصف بتلك الخصال لأحكام العقل العملي عامّة، فيكشف ذلك اتصافه بخصلة الصدق باعتبار حكم العقل العملي بلزوم التحرز عن الكذب، فيثبت صدق مدّعي النبوة من خلال توفّره على الخصال الحسنة، والمراد بالصدق هنا الصدق الأخلاقي لا الواقعي، وهو الإخبار بما يراه الشخص واقعا سواء أطَابق الواقع أم لا.

وإلى هذا الملاك ترجع الأدلة الثلاثة الأولى.

الملاك الثاني: كاشفية انتفاء إظهار الكذب عند قوة دواعي إظهاره على أن مدّعي النبوة لم يكذب في دعواه؛ إذ لو كان كاذبا لظهر كذبه عند اشتداد دواعي الإظهار.

وإلى هذا الملاك يرجع الدليل الرابع والدليل الخامس.

الملاك الثالث: كاشفية معلولات النبوة عن النبوة، بحيث يتم الدليل أولا على وجود علاقة بين النبوة وبين آثار معيّنة، فيكون حصول تلك الآثار كاشفا عن النبوة.

وإلى هذا الملاك ترجع الأدلة الثامن والتاسع والعاشر.

الملاك الرابع: كاشفية اعتقادِ راجحِ العقلِ والخُلُقِ عن وجود دليل مقنع إجمالا، فكلّما تكثّر أفراد المعتقدين بالنبوة من أهل العقل والخُلُق الراجحين = زاد احتمال وجود دليل مقنع قوي في الواقع، وكلّما ارتفعت نسبة رجحان العقل والخُلُق = زاد احتمال وجود دليل مقنع قوي في الواقع، وكلّما لم يكن بين هؤلاء الراجحين عقلا وخُلُقا تأثر وتأثير فكريان أو عاطفيّان = زاد احتمال وجود الدليل المقنع القوي.

وإلى هذا الملاك يرجع الدليل السابع.

الملاك الخامس: كاشفية زيادة عدد المؤمنين بالمدّعي للنبوة عن وجود راجح العقل والخُلُق فيهم الكاشف عن وجود دليل مقنع إجمالا.

وإلى هذا يرجع الدليل السادس.

والملاحظ أن مفاد الملاكين الأوّلين هو إثبات الصدق في ادّعاء النبوة بالمعنى المقابل لتعمّد الكذب، فلا يتنافى هذان الملاكان مع الاشتباه في ادّعاء النبوة، ومفاد الملاك الثالث هو إثبات النبوة واقعا، والملاكان الرابع والخامس يكشفان عن دليل على النبوة أعم من أن يكون صحيحا وخاطئا فيه مغالطة يصعب كشفها، فهذان الملاكان لا يفيدان في إثبات النبوة، وغايتهما التنبيه على وجود أدلة ينبغي النظر فيها.

هذا، وقد تحصل أن الأدلة الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر ليست أدلة منفصلة عن طريق الإعجاز، فسيأتي الكلام فيها بإذن الله تعالى.

ومن هنا يتضح أن الملاكات المهمة هي الثلاثة الأولى لأنها الصالحة للاستدلال على النبوة.

كيفيّة الاستدلال بملاكات الأدلة السابقة

قد تبيّن أن الملاكين الأوّلين يُثبتان الصدق الأخلاقي لمدّعي النبوة والملاك الثالث يُثبِت النبوة نفسها، ولمّا كان المطلوب إثبات النبوة نفسها كان من اللازم تقريب صياغة علمية تصلح لإثبات النبوة نفسها، فهل هذا ممكن؟

يمكن في المقام طرح صياغتين للاستدلال بهذه الملاكات الثلاث:

الصياغة الأولى: الجمع بين الملاكات الثلاثة الأولى

تعتمد هذه الصياغة على تغيير مَصَبّ الملاكين الأوّلين بنكتة استبعاد اشتباه مدّعي النبوة في دعواه، فيتشكل من ثبوت الصدق الأخلاقي ظنٌّ بمطابقة دعوى مدّعي النبوّة للواقع، وهذا الظن يجتمع مع الملاك الثالث فيتشكّل ما يفيد الاطمئنان بمطابقة دعوى المدّعي للواقع.

فحاصل هذه الصياغة: أنّه وفقا لمبادئ حساب الاحتمال يمكن الجمع بين الملاكات الثلاثة لإثبات النبوة وإن اختلف مصبُّ الإثبات في الملاكين الأولين عن مَصَبِّ الإثبات في الملاك الثالث؛ لأن الملاكين الأوّلين يمكن أن يوصلا إلى اليقين بالصدق من دون أن يوصلا إلى اليقين بالنبوة، ولكنهما يفيدان الظن بالنبوة؛ لأن احتمال الاشتباه مرجوح عادةً، ومن ثمّ يتّحد مَصَبُّ الملاكات الثلاثة في إثبات النبوة بعد تغيير مَصَبِّ إثبات الملاكين الأوّلين من الصدق إلى النبوة ذاتها.

يلاحظ على هذه الصياغة:

أن تغيير مصبّ الإثبات في الملاكين الأوّلين يُضعّف من قيمتهما العلمية، ومع هذا الضعف لا يكاد يحصل اطمئنان من خلال ضم الملاك الثالث؛ لأن أدلة الملاك الثالث هما دليل الكشف الصوفي ودليل المقارنة بما جاء به الأنبياء السابقون ﷺ، والأول ساقط كما تقدّم، والثاني جيّد، ولكنّه لا يعطينا صورة ظنّيةً قوية بحيث يتشكل باجتماعها مع الظن الحاصل من الملاكين الأوّلين اطمئنان!

فالأمر صعب بهذه الصياغة، وإن كان ذلك غير مستحيل، فيبقى على الباحث أن

يجمع شـواهد قويـة مُحكمـة لتطبيـق المـلاكات الثـلاث، فلعلّـه يصـل إلى الاطمئنان.

الصياغة الثانية: ضم ما يُلغي احتمالَ الاشتباه

يمكن بيان هذه الصياغة في ضمن ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: الاكتفاء بالملاكيْن الأوّليْن لإثبات الصدق الأخلاقي.

قد تقدّم بيان صلاحية الملاكين الأوّلين لإثبات الصدق الأخلاقي، فلا نعيد.

ولا ينبغـي الريـب أن مـن شـأن الملاكـيْن الأوّلـين أن يتوفّـرا عـادة في دعـاوى المُدّعـين، فينكشـف الصـدق أو الكـذب الأخلاقي عادة، ولا سـيّما بالنسـبة للمعاشرين، ومـن هنا كان مـن الإمـكان بمـكان أن يتم إثبـات الصدق الأخلاقـي أو الكـذب الأخلاقي لمدّعـي النبوة.

وكيـف مـا كان فلـو فُـرِضَ تماميـة الدليـل على الصـدق يبقى الإشـكال من جهـة احتمال اشـتباه المُدّعـي في دعواه، كـما لـو كان متأثّرا ببعـض التوهّمات!

فلا بد من علاج هذه المشكلة، فكانت المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: استبعاد اشتباه المدّعي في جميع الموارد.

الصحيـح أنه مـن الممكن تجاوز إشـكال احتمالية الاشـتباه من خلال ملاحظـة أن فرضية الاشـتباه تسـتدعي أن يقـع الاشـتباه والتوهّـم في كل مـا يأتي به المدّعـي منسـوبا إلى الله تعالى، فـلا بـد من أن نفـترض وقوع التوهّـم صُدفةً أو لمرض نفـسي في كل شيء ينسـبه إلى الله تعالى، فـإذا بطلـت هـذه الفرضيـة ثبتت صحـة دعـواه في بعض ما نسـبه إلى الله تعـالى، فتثبـت نبوّته في الجملة.

ويُبطل هذه الفرضيةَ الأمورُ التالية:

الأمـر الأول: اتّـزان شـخصيّة المدّعـي بحيث يمثّـل قدوة أخلاقيـة واجتماعية وسياسـية بحيـث لا تظهـر عليـه أي أعـراض لمـرض نفسي، فـلا يُعقـل أن يمسـك زمام أمـور المجتمع

شـخص يعيـش اضطرابات نفسـية فكريـة[١] على طـول الخط.

الأمـر الثـاني: تكثّـر مـا ينسـبه إلى الله تعالى على طـول الخط مع كـون تمام ما ينسـبه إلى الله تعـالى صحيحـا منطقيـا وأخلاقيـا -إن كان مرتبطا بـما يحكم به العقـل-، فلا يُعقل أن يُنشِـئ التوهّـمُ معـارف عقليـة ومنطقية صحيحـة دائما، وهذا فضـلا عن أن تكـون متميّزة!!

الأمـر الثالـث: وضـوح الأمـور عنـد المُدّعـي بحيـث لا يعيـش الـتردد في مواقفـه التـي يُسـندها إلى الوحـي، فلـو كانت مجـرّد توهّمـات وكان صادقا أخلاقيـا فمن الطبيعـي أن يظهر عليـه بعـض الـتردد في بعـض الأحيان عـلى الأقل.

الأمـر الرابـع: تناسـب ما ينسـبه إلى الله تعالى مـع الأحداث والأسـئلة الـواردة عليه، فلا يُحتمـل بصـورة طبيعية مجـيء التوهّمات كُلَّما حصل سـبب يسـتدعي الوحـي الواقعي.

فهـذه الأمـور الأربعة أو بعضهـا تورث القطـع بانتفاء الصدفـة وبانتفاء المـرض النفسي، ومـن ثـم يُقطَـع بعـدم وقـوع الاشـتباه في تمام ما جـاء بـه المدّعي، فيثبـت من خـلال ذلك أن مدّعـاه مطابـق للواقـع في بعـض ما ينسـبه إلى الله تعالى عـلى الأقل.

وقد ثبت لدينا في هذه المرحلة أمران:

الأمـر الأول: أن هـذا المدّعـي نبـي فعـلا، ولكـن لم تثبـت عصمته في تمـام ما يـأتي به عن الله تعالى.

الأمر الثاني: أن لله تعالى غرضا بإيصال شيء إلى الناس.

المرحلة الثالثة: الاعتماد على حكمة الله تعالى[٢] لتقرير صدق المدّعي في دعواه.

وبيان هذه المرحلة في نقاط:

النقطة الأولى: تبتني هذه المرحلة على التسليم بأمور:

---

(١) التقييـد بالفكريـة في غايـة الأهّميـة؛ لأن الخلـل النفسي إن لم يؤثّـر عـلى الفكـر والعقـل لم يكن في البين مـا يمنع مـن أن يكون المريـض بالمـرض النفسي قائـدا ناجحا.

(٢) تعتمـد هـذه المرحلـة عـلى الفراغ عـن كون التحسـين والتقبيـح واقعيـين عقليّين، وعـلى إثبـات أن الله تعالى لا يفعـل القبيح، وتفصيـل ذلـك على عهـدة علم الـكلام المطابـق لأصـول العدلية.

الأول: أن الله تعالى قادر على أن يعصم عباده من الخطأ ولو جبرا.

الثاني: أن الله تعالى لا ينقض غرضه.

الثالث: أن الله لا يفعل القبيح.

النقطة الثانية: يُتَصوّر الغرض بإيصال رسالة ذات مضمون علمي على نحوين:

النحو الأول: أن يكون الغرض هو إيصال الرسالة مع إعلام بأنها من المُرسِل، وهذا على صورتين:

الأولى: أن يُراد إيصال الرسالة مع تعيينها بحيث يتعيّن عند المبعوث إليهم أن الرسالة من الله تعالى.

الثانية: أن يُراد إيصال الرسالة ضمن أمور أخرى بحيث يحصل علم إجمالي عند المُستلم أن إحدى هذه الأمور هي الرسالة المُرسلة.

النحو الثاني: أن يكون الغرض هو إيصال الرسالة من دون إعلامٍ بأنها رسالة من المرسل.

ووفقا للصورة الأولى من النحو الأول يلزم -تحقيقا للغرض- أن يتصدى المُرسِل لتعيين الرسالة مع الإعلام بأنها من المُرسِل، ووفقا للصورة الثانية من النحو الأول لا يلزم تعيين الرسالة وإن لزم تعيين المُرسِل، ووفقا للنحو الثاني لا يلزم شيء سوى الإيصال نفسه.

ولا يخفى أن النحو الثاني من الإيصال خارج عن محل الكلام؛ لأن الفرض أن هُناك إعلاما بالمُرسِل، فالمهم هو النحو الأول بصورتيه.

النقطة الثالثة: عندما يأتي شخص يدّعي النبوة ولا نحتمل خطأه في تمام ما ينسبه إلى الله، فتارة يدّعي هذا الشخص أن ما ينسبه إلى الله بتمامه هو لله واقعا، وتارة يدّعي أن بعض ما ينسبه لله هو لله واقعا لاحتمال الخطأ والاشتباه.

وعلى التقديرين تارة يكون الغرض هو إيصال الرسالة كاملة بعينها وتارة يكون

الغـرض إيصـال الرسـالة إجمـالا، ولا مجال لكـون المدّعـي كاذبا تمامـا لأنه خـلاف الفرض، ففـي البـين أربعـة حالات:

الحالـة الأولى: ادّعـاء أن تمـام مـا يُنسـب إلى الله هـو لله مع كـون الغرض إيصال الرسـالة بعينها.

الحالـة الثانيـة: ادّعـاء أن تمـام مـا يُنسـب إلى الله هـو لله مع كـون الغرض إيصال الرسـالة إجمالا.

الحالـة الثالثـة: ادّعـاء أن بعض ما يُنسـب إلى الله هو لله مـع كون الغرض إيصال الرسـالة بعينها.

الحالـة الرابعـة: ادّعاء أن بعض ما يُنسـب إلى الله هـو لله مع كون الغرض إيصال الرسـالة إجمالا.

النقطـة الرابعـة: الحالـة الأولى تُثبـت النبـوة ولا إشـكال، والحالـة الرابعـة أيضـا تُثبـت النبـوة؛ لأن دعـوى مدّعي النبـوة جاءت مطابقة للواقـع، حيث ادّعى أن انتسـاب دينه إلى الله ظاهـري لا واقعـي، وهـو كذلـك في الواقـع، فـما أتى بـه عين ما يُـراد منـه إتيانُه، فلا إشـكال أيضـا وإن كانـت الحالـة غريبـة، والحالـة الثالثـة باطلـة لأنها نقـض للغـرض، والله لا ينقض الغـرض، وإنـما الإشـكال في الحالـة الثانيـة؛ لأنهـا تبتني عـلى أن دعـوى النبوة والرسـالة من البدايـة مختلـة بحيـث يراها النبـي تامة وهي ليسـت تامة، فلا يكـون قد أدى رسـالته كما هي.

وحينئذ إذا أبطلنا هذه الحالة ثبت مطلوبنا من إثبات النبوة بهذه الصياغة.

النقطة الخامسة: منشأ الخطأ في الحالة الثانية أحد أمرين:

الأول: أن يخـدع الله هـذا الإنسـان بحيـث يوهمـه أنـه رسـول في كل مـا يبلّغـه وهو ليس كذلـك في الواقع.

الثاني: أن يوضح الله له الأمر تماما ولكنّه يشتبه في ذلك عند الادّعاء.

والاحتمال الأول باطل لأنه قبيح، والله لا يفعل القبيح.

والاحتمال الثاني غير محتمل؛ لأننا لا نحتمل في الإنسان العاقل الصادق الواعي أن يشتبه في هذا الأمر الخطير البسيط السهل بحيث يُخبره الله بأن تمام ما عنده ليس منه سبحانه ولكنّه يتوهّم ذلك ويدّعيه جازما.

وبهذا تبطل الحالة الثانية ويثبت المطلوب بهذه الصياغة.

فثبت أن صدق النبي في الجملة يكشف عن صدقه في دعواه الأولى، فإن كانت عامّة عمّ تبليغه لكل ما يأتي به منسوبا إلى الله، وإن لم تكن عامة لم يعم تمام تبليغه.

والحاصل من الصياغتين أنه يمكن إثبات النبوة من خلال الملاكات الثلاثة الأُوَل بصعوبة، ويمكن إثبات النبوة من خلال الاقتصار على الملاكين الأوّلين فقط لإثبات الصدق الأخلاقي أولا، ثم ضم حساب الاحتمال لنفي الاشتباه في تمام ما أتى به المدّعي فتثبت النبوة في الجملة، ثم الاستفادة من صفات الله وحساب الاحتمال لتثبت النبوة في الدعوى الأولى للمدّعي على الحدّ الذي ادّعاه، ولا نريد من إثبات النبوة شيئا أزيد على هذا.

الدليل الخامس عشر: الإعجاز وخرق العادة

هذا الدليل هو من أشهر الأدلة وأكثرها اعتمادا في إثبات النبوّات، ولهذا أخرت الكلام فيه وارتأيت أن أجعله آخر الأدلة ليتم التفرّغ للبحث حوله بما يناسبه بإذن الله وتوفيقه.

تعريف المعجز

من الطبيعي قبل الدخول في البحث عن دلالة المعجز أن نبحث أولا عن ماهيّة المعجز، ليتم تصوّرها تصوّرا مناسبا للبحث عن دلالتها، والذي نراه في تعريفها المركوز في الأذهان -مع غض النظر عن الاختلافات في شرائط المعجز وكيفية دلالته- هو أن المعجز أمر خارق للمعتاد من الحوادث الكونية دال على صدق المدّعي، وهذا قريب من تعريف الشيخ الطوسي للمعجزة في تمهيد الأصول بأنها «عبارة عمّا يدل على صدق من ظهر على يده واختصّ به»[1] وتعريف سديد الدين الحمصي بأنّها «الخارق للعادة الذي يظهر من جهة الله تعالى الدال على صدق من ظهر عليه»[2]، فالمعجزة **تتقوّم بأمرين:**

الأول: خرق العادة.

الثاني: الدلالة على صدق المدّعي ومطابقة دعواه للواقع.

---

(١) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٥٨.
ولاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٢٨؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٢٩٢.

(٢) سديد الدين محمود الرازي الحمصي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٨٤.
وقريب منه: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٣٢٧؛ أبو الحسن سيف الدين الآمدي؛ أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٤ ص١٧.

وها هنا **ملاحظتان:**

الأولى: لا بـد مـن أخـذ قيـد خرق العـادة في التعريـف؛ ضرورة أن المعجز ليـس مطلق ما يـدل عـلى النبوة كـما يظهر من تعريف الشـيخ الطـوسي في تمهيـد الأصول، بل لا بـد من أخذ خصوصيـة خـرق العـادة، لأن خصوصية خـرق العادة هـي الخصوصية المرتكـزة في الأذهان حول فكـرة المعجز.

الثانيـة: قـد أُخِـذَ في هـذا التعريـف للمُعجـز نتيجـة المعجز ومـا يُـراد منه، وهـي الدلالة عـلى مطابقـة الدعـوى للواقـع، فمـن هنا اهتـمّ علماء الـكلام ببيـان شروط المعجـز لتنقيح ما يَضْمَـنُ دلالتَـه عـلى مطابقـة الدعـوى للواقـع، وهـذا مـا سـيتم بيانـه في تقريب المسـالك في دلالـة المعجز إن شـاء الله.

ولكن قبل ذلك ينبغي توضيح المراد بالعادة في قولنا «خارق للعادة».

توضيح حول العادة

يفـترض المتكلّمـون أن الحوادث الطبيعية المسـتمرة تشـكّل عـادة لله تعالى، وفكـرة العادة تتطابـق مع فكـرة القوانـين الطبيعية المطّـردة، ولكن مفهوم العادة أوسـع من مفهـوم القانون الطبيعـي الـذي يبتنـي على وجود تسـبيب بـين الحـوادث الطبيعية؛ فـإن مفهوم العادة يشـمل نظريـة الأشـاعرة النافية للعلّية والتسـبيب بين الحـوادث الخارجية.

وإليك كلمات لبعض المتكلّمين في **أهم جهات البحث في العادة:**

الجهة الأولى: مفهوم العادة

قـال سـديد الديـن الحمـصي «لفـظ العادة مشـتق مـن العـود، فإنّـما يُطلـق على مـا يفعله الفاعـل ويسـتمر عليـه بالعـود إلى مثلـه، كـما يقـال: عـادة زيـد الخـروج مـن داره بُكـرةً، إذا اسـتمر ذلـك منـه، ولا يقـال عادتـه ذلـك لـو اتّفق ذلـك منه مـرةً أو مرّتـين، هذا هـو حقيقة العادة.

ولا حاجـة إلى أن يقـال: هـو إحـداث أمـر عنـد أمـر آخـر بحيـث لا يحـدث مـن دون

ذلك الأمر مع صحة حدوث ذلك الأمر من غير حدوثه، على ما اعتبره أبو رشيد في حدوده[١]، ومثله نزول المطر عند تراكم السحاب؛ فإنه إنما ينزل المطر عند ظهور السحاب، وقد يتراكم السحاب ولا ينزل المطر.

وإنما قلت: لا حاجة إلى اعتبار ما اعتبره من حيث إنه كما يقال فيما هذا سبيله: إنّه عادة وأن الله تعالى أجرى العادة به، كذلك يُقال فيما لا يكون كذلك[٢]؛ ألاَ ترى أنّ المسلمين يقولون: إنّ طلوع الشمس من المشرق وغروبها في المغرب بالعادة وأن الله أجرى العادة بذلك، وكذا يُقال: عادته تعالى الإكرام والإنعام والإحسان إلى الخلق، وليس شيء من ذلك حدوث شيء عند شيء ...

وكما يُطلق لفظ العادة فيما ذكرناه فكذلك إذا استمر وقوع فعل على وجه مخصوص من الفاعل وأن لا يفعلَه على وجه آخر، يُقال في نفي الفعل على الوجه الآخر: إنّه عادته، كما يُقال: عادة فلان جارية على أن لا يصلي الفرض في البيت ...

وإنّما اعتبرنا استمرار وقوع الفعل على وجه مخصوص من الفاعل في تسمية نفي وقوعه على وجه آخر عادة = من حيث إنه لو لم يفعل ذلك الفعل على وجه من الوجوه أصلا والبتة لم يُسمّ ذلك النفي عادة؛ ألَا ترى أنّه لا يقال في نفي خلقه تعالى العالم في تقدير الأوقات التي لا يخلقه فيه: عادة، ولا يُقال: إن عادته تعالى جرت بأن لا يخلق العالم في تقدير تلك الأوقات ...

إذا تقرّر هذا فخرق العادة الراجعة إلى الإثبات هو بأن لا يفعل أصلا ما جرت عادته بفعله ...

وخرقُ العادة الراجعة إلى النفي هو بأن يفعل الفعل على الوجه الذي جرت عادته بأنّه لا يفعله على ذلك الوجه ...»[٣].

وحاصل ما أفاده أن العادة استمرار الفعل أو استمرار ترك الفعل على نحو معين مع

---

(١) هو أبو رشيد النيسابوري المعتزلي المتوفى عام ٤٤٠ للهجرة، له كتاب الحدود.

(٢) فتعريف أبي رشيد خص العادة بالأمور الوجودية بينما تصدق العادة على الترك على ما سيوضحه سديد الدين.

(٣) سديد الدين محمود الرازي الحمصي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٩٨-٣٩٩.

وقوعه على نحو آخر.

الجهة الثانية: العادة حقيقة معلومة وإن لم تنضبط في حد معيّن

قال القاضي عبد الجبار «فإن قال: إذا كان من شرط دلالة المعجزات أن تكون ناقضة للعادات، فما تلك العادة؟ وهل يمكن حصرها بوقت وزمان أو بقدر من العدد أو بغير ذلك؟ وإن أمكن حصره فبيّنوه، وإن لم يمكن فكيف يصح في المعجز أن يكون دالا والشرط الذي عليه يدل لا يمكن أن يُعلَم؟

قيل له: إن الوجه الذي عليه يدل الدليل، ربّما عُرِف على طريق الجملة وصح الاقتصار عليه، وربما احتيج إلى معرفته على طريق التفصيل.

والمعجز يكفي في دلالته أن يُعلَم كونه ناقضا للعادة على جهة الجملة، ولا يجب حصر العادة بأكثر من أن يُعلم منها أنّها عادة ...

وقد فصّل العُقَلاء بين الأمور المعتادة وبين خلافها من غير أن تُعتبَر في ذلك المقادير كما فصّلوا بين الجملة الحية وبين ما لا يصح أن تكون حية من غير اعتبار المقادير وكما فصّلوا بين الجماعة التي لا يصح أن تكذب في الإخبار عن مخبَر واحد وبين غيرها من غير العلم بالتفصيل، وكل ذلك لا يمنع من صحة هذه الأمور...»[1].

وقال أيضا «وقد عُلِمَ أنه لا بد في من عَرَفَ العادات وسَمِعَ الأخبار واختبَرَ الأحوال أن يَفْصِلَ بين المعتاد من الأمور وبين خلافه ويفرّق بين ما جرت به العادة من بعض العباد وبين خلافه، والمعوّل في ذلك على الخبر والاختبار ...»[2].

وقال الشيخ الطوسي «والعلم بكونه خارقا للعادة الرجوع فيه إلى العادات؛ فإنّها مستمرة مستقرة عند العقلاء، معلومة بالمشاهدة والإخبار، فإذا انتقضت بذلك لم يخفَ على أحد؛ ألَا ترى أن أحدا لا يشك في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلقَ ولَد

---

(١) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات)، ج١٥ ص١٨٧-١٨٨.
ولاحظ كلام الأشاعرة في العادة: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص٥-٥٥.

(٢) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات)، ج١٥ ص٢٦٧.

إلا من وطءٍ، فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حي من غير ذكر وأنثى علموا أنه خارق للعادة.

ولا بد أن تكون العادة مستمرّة جارية حتى إذا حدث ما ينقضها أمكن معرفته، ولأجل هذا لا يُجعل افتتاح العادات عادة[١].

...

والعادة قد تكون عامة وقد تكون خاصة، وقد تكون عادة بعض البلاد جارية بما هو نقض لعادة غيرهم، فلهذا نقول: الاعتبار بانتقاض عادة من تلك عادة له»[٢].

وقال القاضي عبد الجبار «إن من حق نقض العادات أن يظهر فيمن العادة عادة له»[٣].

الجهة الثالثة: يجب أن تستند العادة إلى الله تعالى

قال القاضي عبد الجبار «واعلم أن العادة المعتبرة في هذا الباب يجب أن تكون راجعة إلى فعله تعالى أو ما يتصل بفعله؛ لأنّه لا معتبر بأفعال العباد في هذا الباب ...؛ وإنما كان كذلك لأن الغرض في انتقاض العادة واعتباره أن يُعلَم في المعجز أنّه من قِبَلِه تعالى على طريقة التصديق ...»[٤].

من نتائج ما تمّ بيانه حول العادة

ومن خلال هذا البيان يتضح سقوط ما ذكره ابن تيمية من أن وصف خرق العادة لا ينضبط؛ لأنه ضابط نسبي، إذ النبوة نفسها معتادة للأنبياء خارقة لغيرهم، والسحر معتاد

---

(١) يريد بافتتاح العادات ابتداء الفاعل بالجري على نحو معينّ من الفعل، كخلق الكائنات الحية من خلال التكاثر الجنسي لأول مرة.

(٢) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٥٩.
ولاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٢٩٥-٢٩٦.

(٣) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات)، ج١٥ ص١٨٩.

(٤) ن.م، ج١٥ ص١٨٣.

لأهلـه خـارق لغيرهـم، والكهانـة معتـادة لأهلهـا خارقـة لغيرهم، بل مـا يعرفه أهـل الطب والنجـوم والفقه معتـاد لأهله خـارق لغيرهم[١].

ولذلـك يتعجـب النـاس من الكُهّـان والسـحرة وأهـل العلم بالفلـك عنـد إظهارهم لما يتمكّنـون منـه ممّـا لا يتمكن منـه عامّة النـاس ولا يعرفـون طريقه.

ومـن ثـمّ فـإن أريـد بكـون معجـز النبـي خارقـا للعـادة بلحـاظ المخاطبـين فهـذا ليـس بحجـة؛ لأن السـحر والكهانـة خـارق للعـادة بلحـاظ أولئـك المخاطبـين.

ولهذا لم يأتِ وصف معاجز الأنبياء بالخوارق في الكتاب والسنة[٢].

وجـه السـقوط: أنـه لا يـراد بخـرق العـادة إلا خـرق سـنة الله الجاريـة فيـما يقـف عليـه الانسـان، ولا يخفـى أن السـحر والكهانـة ليسـت خارجـة عـن سـنة الله تعـالى لتوفرهما لكل مـن يريـد وفقـا لأصـول وضوابط متوفـرة، وهذا بخـلاف المعاجز؛ فإنـه لا سـبيل إليها حتى للنبـي إلا بتدخـل إلهـي خاص.

وليسـت خـوارق الأنبيـاء معتـادة للأنبيـاء؛ إذ لا دليل عـلى اقتـدار كل نبي على مـا يقدر عليـه الآخـر بحيـث يكون فعـل الخارق المعـين معتـاداً للأنبياء ﷺ كـما أن فعل بعـض الأمور غـير المتعارفـة معتـاد للسـحرة والكهنة الذيـن لا يقتدرون إلا عـلى جنس معيّن مـن الأفعال، فـما ذكـره ابن تيميـة لا يرجـع إلى محصّل.

هـذا، والغريـب أنـه رغـم هـذا الإشـكال يقـر ابـن تيميـة بـأن المعاجـز خارقـة للعـادة، ولكنهـا تتميـز بكونهـا خارقـة لعـادة جميـع النـاس، وأنهـا بهـذا اللحاظ لا تشـتبه بغيرهـا[٣]!

فـإذا تحصّـل هـذا ناسـب المقـام تنـاول البحـث حـول كيفيـة دلالـة المعجزة عـلى صدق المدّعي.

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٨٣٠-٨٣٢.

(٢) ن.م، ج١ ص١٥١-١٦١.

(٣) ن.م، ج٢ ص٨١٩ وص٨٢٣ وص٨٢٦.

كيفية دلالة المعجزة على النبوة

يوجد ارتكاز فكري على أن المعجز دليل على النبوة ولإثباتها، ولكن ما وجه ذلك؟ وكيف دلت المعجزة على صحة النبوة؟

اختلف المفكرون في بيان وجه ذلك، وقد حاولت استقصاء المسالك في التراث الفكري الإسلامي وغيره[1]، والذي وقفت عليه هو هذه المسالك:

المسلك الأول: مسلك عموم العدلية المبني على الدلالة الوضعية والتحسين والتقبيح.

المسلك الثاني: مسلك الأشاعرة المبني على الاكتفاء بالدلالة الوضعية.

المسلك الثالث: مسلك العدلية مع ضم أخلاقية المدّعي.

المسلك الرابع: مسلك التلازم بين الدلالة عند العوام مع الدلالة عند الخواص.

المسلك الخامس: مسلك عموم الفلاسفة المبني على النبوة العامة.

المسلك السادس: مسلك دلالة خصوص المعاجز المسانخة للنبوة.

المسلك السابع: مسلك التسوية بين خرق العادة في غير الوحي مع خرق العادة بالوحي.

المسلك الثامن: مسلك الدلالة الذاتية للمعجز.

المسلك التاسع: مسلك الكمال والنقص.

المسلك العاشر: مسلك دلالة تكثر الخوارق المؤيدة للمدّعي.

وتفصيل بيان هذه المسالك بالتالي:

---

(١) لم أجد اهتماما فيما وقفت عليه من تراث يهودي ومسيحي يهتم بهذه المسألة، ولذلك لا تجد في هذه المحاولة حضورا للتراث اليهودي والمسيحي رغم المتابعة المتواضعة لكاتب هذه المحاولة لهذين التراثين.

المسلك الأول: مسلك عموم العدلية من المتكلّمين القائم على دلالة المعجزة على التصديق دلالة وضعية قطعية مع لزوم انضمام كبرى قبح تصديق الكاذب

ذكر السيد المرتضى -وهو من محققي أصحاب هذا الاتجاه- أنه لا بد في المعجزة لتتم دلالتها من اجتماع أمور:

الأمر الأول: أن تكون المعجزة من فعل الله تعالى؛ لأن المدّعي إنّما يدّعي أن الله تعالى يُصَدّقه بالخارق، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق من فعل من طُلِبَ منه التصديق.

ويُحرَز ذلك من خلال كون الخارق خارجا عن جنس المقدور أو واقعا على وصف خارج عن مقدور العباد وإن كان جنس الفعل مقدورا[1].

الأمر الثاني: أن يكون الفعل الإلهي خارقا للعادة؛ لأنّه لو لم يخالف العادة لم يُعلَم وقوعُه على وجه التصديق للمدّعي؛ إذ لو وقع موافقا للعادة لم يُحرَز أنّه فُعِل للتصديق ويبقى احتمال كونه مفعولا للحكمة التي من أجلها استقرّت العادة.

ويُحرَز خرق العادة من خلال ملاحظة العادات المستقرة، فالإنسان قادر على كشف العادة الإلهية (القانون الطبيعي)، ومن خلال معرفتها يُعرف مورد خرقها، وبعبارة أخرى: كما أن القانون الطبيعي قابل للكشف، فبنفس الطريقة التي يُكتَشَف بها القانون الطبيعي يُكتَشف خرق القانون، وذلك من خلال توفر شرائط جريان القانون الطبيعي من دون أن يجري أثر القانون.

الأمر الثالث: أن يكون المعجز مختصّا بالمدّعي بحيث يكون مرتبطا به متعلّقا بادّعائه؛ لأنّه لو لم يكن مختصا به لم يُعلم أنّه فُعِلَ لأجل دعواه، فلا يُعلَم أنه فُعِلَ لأجل تصديقه بالخصوص.

ويُعلم الاختصاص بمطابقة الخارق لدعوى المدّعي[2].

---

(١) هذا ما أفاده السيد المرتضى وقدماء المتكلّمين، وستأتي الطرق الصحيحة لإحراز ذلك في الجواب على الإشكال الأول.

(٢) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٢٨-٣٣٠.

وهـذا كلّـه لأجـل أن تـدل المعجزة عـلى التصديـق، ولكن هـذا لا يكفي لإحـراز مطابقة التصديـق للواقـع؛ إذ لـو كان المُصَـدِّق -والعيـاذ بـالله- ممن لا يؤمـن منه الكـذب أو الخطأ لم يمكـن اسـتفادة مطابقـة التصديـق للواقـع، فلـو كان المُصَـدّق ممـن يكـذب احتُمِـل أنه فعل المعجـز لأجـل خداعنـا، ولـو كان ممن يُخطـئ ويشـتبه احتُملَ أنـه اشـتبه في تصديقه[1].

وهـذا المسـلك هـو مسـلك عمـوم متكلمـي المسـلمين وإن حصـل اختـلاف محـدود في شرائـط دلالـة المعجـز عـلى التصديـق، فالعدليـة مـن الإماميـة والمعتزلـة والزيديـة عليـه، والظاهـر مـن جملة من الماتريدية سـلوك هذا المسـلك، فقـد قال أبـو المعين النسـفي الماتُريدي المعـروف «ثـم ظهـور مثلـه عـلى يـدي الـكاذب في دعـوى الرسـالة ممتنع.

واختلـف المتكلّمـون في وجـه امتناعـه، فقـال مـن قال مـن أصحابنـا الحكمة[2] والسـفه والحسـن والقبيـح بمجـرد العقـول: إن جهة امتناعـه أنّه لو ظهـر ذلك على يـدي المتنبّي -ولا دليـل عـلى صدق المتنبّـي إلا هذا- لكان فيه التسـوية بين الصـادق والكاذب والحـق والباطل وسـد طريـق الوصـول إلى الحـق أصلا، وذا خـارج من الحكمـة، حتى إن ظهور نقـض العادة عـلى يـدي المتألّـه لّمـا لم يكـن سـادّا طريـق الوصـول إلى الحـق ولا موجبـا للتسـوية بـين الحق والباطـل والُمحِـق والُمبطِـل لِما في شـخصه مـن أمارات الحـدث ودلائـل كونه كاذبـا في دعواه كان ذلـك ممكنـا غـيرَ ممتنـع بخـلاف الُمتَنَبّـي؛ فإنّه ليـس في ذاته مـا يدل عـلى كذبه ...

وذهـب جمهـور الأشـعرية ومـن قال مـن متكلمـي أهل الحديـث أنّـه لا سـفه إلا ما ورد النهـي عنـه إلى أن جهـة امتنـاع ظهـور الناقـض للعـادة عـلى يـدي مدّعـي الرسـالة كاذبـا أنّ

ولاحـظ: عبـد الجبـار بـن أحمـد الهمـداني، المغنـي في أبـواب التوحيـد والعـدل (النبـوات والمعجـزات)، ج١٥ ص١٦٨-١٧٢ وص١٩٧-١٩٩؛ عبـد الجبـار بـن أحمـد الهمـداني، شرح الأصـول الخمسـة، ص٥٦٩-٥٧٢؛ عـلي بن الحسـين الموسـوي، شرح جمـل العلـم، ص١٧٤-١٧٥؛ أبـو الصـلاح تقـي الديـن بـن نجـم الحلبـي، تقريـب المعـارف، ص١٥٤-١٥٦، محمد بن الحسـن الطـوسي، تمهيـد الأصـول، ص٤٥٨-٤٦١؛ محمـد بـن الحسـن الطـوسي، الاقتصاد فيـما يجب عـلى العبـاد، ص٢٩٢-٢٩٣؛ حمزة بـن عـلي بن زهـرة الحلبي، غنيـة النـزوع (قسـم الأصـول)، ص١٣١-١٣٢؛ ركن الدين محمـود بن الملاحمي الخوارزمـي، الفائق في أصـول الديـن، ص٣١١-٣١٣؛ سـديد الديـن محمـود الحمصي الـرازي، المنقذ مـن التقليـد، ج١ ص٣٨٨-٣٩١؛ كـمال الدين ميثـم بـن عـلي بـن ميثـم البحـراني، قواعد المـرام في علـم الـكلام، ص٣١٣-٣١٤؛ الحسـن بن يوسـف بـن المطهر الحـلي، معارج الفهـم في شرح النظـم، ص٤٣٥-٤٣٨.

(١) لاحـظ: عبـد الجبـار بـن أحمـد الهمـداني، شرح الأصـول الخمسـة، ص٣٣٤؛ علي بن الحسـين الموسـوي، الملخـص في أصول الديـن، ص٤٧٨، المقـداد بـن عبـد الله السيوري الحلي، إرشـاد الطالبـين إلى نهج المسترشـدين، ص٣١٦.

(٢) كذا، ولعل الصحيح «بالحكمة ...».

ظهوره على يديه يوجب تعجيز الباري جلّ وعلا عن إقامة الدلالة على صدق الصادق في دعوى الرسالة[١] ...

وقال بعض مُتَكلّمي أهل الحديث أن جهة امتناع ذلك أن المعجزة دلالة الصدق لعينها، فلا يجوز وجودها في غير الصدق[٢] ...

والمحقّقون منهم على الوجه الأول، والله الموفق»[٣].

وقال شمس الدين السمرقندي «والحق في هذه المسألة أن أفعال الله تعالى وأحكامه لا تتعلّق إلا بما هو أحسن وأولى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير؛ لأنّها لو تعلّقت بما لا يكون أحسن وأولى فحصول ذلك الشيء إن لم يكن أولى به كان فعله نقصا أو سفها وهو على القادر الحكيم محال.

وإن كان أولى به كان ناقصا بذاته مُستكملا به ومحتاجا إليه؛ لأن جهة القبح صارفة عن الفعل، فما لم يحتج لم يفعل، وذلك على الله محال.

وأيضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني أن يترك الأولى ويفعل الأدنى؟!

وأيضا يرتفع الوثوق عن النبوة الوعد[٤] والوعيد »[٥].

وقال التفتازاني «إن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فُرِض وإن جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادةً معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات.

...

ومنّا من قال باستحالته عقلا كالشيخ[٦] ...

---

(١) سيأتي توضيح هذا الرأي إن شاء الله.

(٢) سيأتي توضيح هذا الرأي إن شاء الله.

(٣) أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٣٢-٣٣.

(٤) كذا، ولعله «والوعد».

(٥) شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص٤٦٧.

(٦) أي أبو الحسن الأشعري المتوفّ ٣٢٤ للهجرة.

والماتريدية لإيجابه التسويّة بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبّي، وهو سفه لا يليق بالحكيم»[١].

وسَلَك أيضا هذا المسلك ابن تيمية مع اختلافه من بعض الجهات، وتبعه جملة من أهل السنة من أتباع مسلكه في العقيدة[٢]، قال «وأمّا خلق مثلِ تلك الخارقة على يد الكاذب فهو ممكن، والله سبحانه وتعالى قادر عليه، لكنّه لا يفعله لحكمته، كما أنه سبحانه يمتنع عليه أن يكذب أو يظلم.

والمعجز تصديق، وتصديق الكاذب هو منزه عنه، والدال على الصدق قصد الرب تصديق الصادق، وهذا القصد يمتنع حصوله للكاذب، فيمتنع جعل من ليس برسول رسولا وجعل الكاذب صادقا، ويمتنع من الرب قصد المحال، وهو غير مقدور، وهو إذا صدق الصادق بفعله عُلِم بالاضطرار والدليل أنّه صدّقه، وهذا العلم يمتنع حصوله للكاذب»[٣].

---

(١) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٨.

(٢) علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، ج١ ص١٤٧-١٤٩.

(٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٢٢٣-٢٢٤.
ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٥٢٥-٥٢٦ وج٢ ص٦٥٥-٦٥٧ ص٨٦٥-٨٦٧ وص٨٧٧-٨٧٩ ص٨٨٤-٨٨٥.
أقول: المراد هنا أن ابن تيمية يرى أن دلالة المعجزة تتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، وإن كان ابن تيمية يرى لجنس معاجز الأنبياء تميّزا خاصّا كما سيأتي بإذن الله تعالى.

الإشكالات على هذا المسلك:

الإشكال الأول: لا يمكن على أصول العدلية إثبات استناد الخارق إلى الله تعالى، ومن ثمّ تنتفي دلالة المعجز على التصديق

قال الفخر الرازي «قوله: لِمَ قلت: إنّ كل من ظهر عليه المعجز كان نبيا؟

قلنا: لِما مضى.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك لأجل قوة نفسانية أو بخاصية ذاتية أو للاستعانة بالفلكيّات أو للاستعانة بالجن والشياطين؟

قلنا: هذه الاحتمالات الأربعة ساقطة على مذهبنا؛ لأنّا بيّنا أنّه لا مؤثّر في الوجود إلا قُدرة الله تعالى، واستقصينا في الرد على المنكرين لهذا الأصل استقصاءً شافيا فلا يتوجّه علينا هذا السؤال.

نعم هو لازم للمعتزلة، وهم لا يتمكّنونَ عمرَ الدّهر من إقامة الدلالة على إبطالها.

وغايتهم أن يقولوا: إنّه مفسدة للمكلّفين، فيجب على الله تعالى أنه يمنع الكاذب منها .

وقد بيّنّا نحن أنّ بتقدير صحة الإيجاب على الله تعالى فليس هنا وجه وجوب؛ لأنّ المُكلّف إذ جوّز أن يكون حدوثُها لا من قبل الله تعالى، فلو قطع بذلك لكان المُكلّف قد أُتِيَ من قِبَلِ نفسه لا من قِبَلِ الله تعالى[1]»[2].

وقال جمال الدين الأفغاني معلّقًا على شرح العقائد العضدية «وبيان ذلك أن طريق إثبات الرسل منحصر في قياس ينتقل إليه ذهنُ من شاهد المعجزة، صورته: أن المعجزة فعلُ الله خارق للعادة، وقد صدر عن الباري تعالى حالَ دعوى هذا الشخص للنبوة واستدعائه للتصديق، وكلّما خالف المختار عادته حين استدعاء النبي التصديقَ بأمر

---

(١) أي أنه وقع فيما وقع فيه بسبب تقصيره وسوء اختياره لا من الله تعالى.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٥٠٦-٥٠٧.
ولاحظ في تقرير الإشكال: الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص٤٤٥-٤٤٦.

يخالف عادة ذلك المختار دلّ ذلك على تصديق النبي قطعا عاديّا ...

وهذا الطريق موقوف على أنّها فعل الله، ولا يمكن إثباته إلّا بإثبات شمول فعله[١]، وشمولُ فعله مستلزم لشمولِ قُدرته بل إرادته وعلمه؛ إذ لو لم يكن فعله وقُدرته عامّين لم يكن لنا دليل على أن خصوص هذا الفعل الخارق من أفعاله تعالى وإن زعمه المعتزلة قائلين: إنّ للناظرين عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا تُرشِدُه إلى أن الفعل فعلُ الله؛ فإن هذا زعم بغير برهان ...

إن قلت: قد يدلّنا عظم الصادر وأنه ليس مما يصدر عن الخلق في العادة على أنّه صادر من الواجب بدون توقّف على علمٍ بعموم الفعل كما يقول المعتزلة.

قلت: تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات سوى الله تعالى، ونعلم حدّ ما تقف عنده قواها في التأثير حتّى نعلم أن مثل هذا الأثر ليس مما يصدر عن شيء منها، وذلك غير ممكن بالضرورة.

لِمَ لا يجوز أن يكون في طاقة بشر فضلا عن ملَك أن يجعل السماء كالعهن والجبال كالمهل بقوة نفسه الناطقة؟

لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه شيء أصلا حتى ينسبَ الكل إلى الله تعالى...»[٢].

---

(١) المراد بشمول الفعل هو ما ذهب إليه الأشاعرة من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وأن الله خالق أفعال العباد لكونه خالقا لكل ما سواه تعالى، والعدلية عموما لا يقولون بهذه المقالة.

(٢) جمال الدين الحسيني الأسدآبادي الأفغاني، التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص٤٢٢-٤٢٤.

الجواب:

يقرّ المتكلّمون من حيث المبدأ بلزوم إحراز كون الخارق من الله تعالى، قال الشيخ الطوسي «فاعتبرنا كونَه من فعله تعالى ولم نقل أو جاريا مجرى فعله على ما يطلقه الشيوخ[١]؛ لأن المدّعي إذا كان يدّعي أن الله تعالى يُصدّقه بها يفعله فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فِعلِ من طُلِبَ منه التصديق؛ وإلا لم يكن دالّا عليه...

وإنّما نعلم أنّه من فعله تعالى إذا كان من جنسٍ لا يقدر عليه أحد من المُحدَثين كالحياة وخلق الأجسام أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر عليه أحد من الخلق كنقل الجبال وفلق البحر والكلام الخارق للعادات بفصاحته»[٢].

تمهيد

وقبل بيان الطرق المطروحة لحل الإشكال ينبغي تمهيد مقدمة حول تصوّر المتكلّمين للقدرة ومتعلّقاتها، وهي تُساهم في فهم عباراتهم فهما دقيقا:

ينبغي الالتفات إلى أنّ **هناك تصوّرين عند المتكلّمين في قدرة المخلوقات:**

التصور الأول: تساوي قدرات المخلوقين في متعلّقاتها.

والمراد بهذا التصور أنه لا يمكن أن تختلف قدرات المخلوقين في متعلقاتها، فلا يمكن أن تتعلّق قدرة غير الإنسان بجنس لا تتعلّق به قدرة الإنسان، فالإحياء مثلا غير مقدور للإنسان، فهو غير مقدور لباقي الأحياء، ويستحيل أن يقدر عليه غير الله تعالى.

ويترتب على هذا التصور أن مطلق ما يحدث في الخارج من أفعال ليست من جنس ما نقدر عليه فهي صادرة من الله تعالى جزما.

وهذا مذهب عموم المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة قبل الفخر الرازي[٣] والإمامية

---

(١) لاحظ: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص٥٦٩.

(٢) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٥٨.

(٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٢٥٨-٢٦٠.

قبل المحقق الحلي[١]، ووجه هذا التصوّر يتضح بعد تمهيد مقدمة، حاصلها:

أن قدرتنا عند جماعة كبيرة من المتكلّمين تتعلّق بعشرة أجناس: خمسة من أفعال الجوارح، وهي الأكوان والاعتمادات والتأليفات والأصوات والآلام، وخمسة من أفعال القلوب، وهي الاعتقادات والإرادات والكراهات والظنون والأنظار.

ولا تتعلّق بثلاثة عشر جنسا: الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء[٢].

ومنشأ الحكم بأن قُدرتنا لا تتعلّق بهذه الأجناس أنّنا لو اجتهدنا كلّ الجهد في أن نوجِد شيئا منها لَتَعذّر ذلك ولم يقع، ولا وجه لتعذّر ذلك وامتناعه إلا أنّه ليس بمقدور لنا، وبهذه الطريقة نَفْصِل بين ما هو مقدور لنا وبين ما ليس بمقدور لنا، ولولا ذلك لزمت السفسطة[٣].

فإذا تمهّدت هذه المقدمة أمكن إيضاح مذهب المتكلّمين في هذه المسألة:

قال السيد المرتضى «فإن قيل: وما الدليل على أنّ مقدور القُدَر[٤] في الجنس متّفق، مع اختلافهما[٥] في أنفسها؟

قلنا: لو لم يكن مقدور القُدَر متّفقا في الجنس لم يمتنع أن يقدر ببعضها على ما لا يقدر

---

(١) لاحظ: جعفر بن الحسن الحلي، المسلك في أصول الدين، ص٥١ وص٥٦-٥٧ وص١٦٣ [وعبارته ليست صريحة في رفض هذه الطريقة، ولكن الملاحظ أنه يُعرِض عن الاستدلال بها في الموارد التي اعتاد الأصحاب الاستدلال بها، كما أنه عندما يذكرها ينسبها إلى بعض المتكلّمين من دون أن يتبنّاها]؛ عميد الدين العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، ص٢٤٧.

(٢) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص٩٠.

(٣) لاحظ: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص٦١-٦٥؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٧٦؛ أبو القاسم عبد الرحمن بن علي الحسيني، شرح المقدّمة في الكلام (نسخة مُصَوّرة)، ص٩ب.

(٤) يجمع المتكلمون القدرة على قُدَر لا قدرات كما هو الدارج الآن.

(٥) هذا مبني أن القُدَر كلّها مختلفة وليس فيها متماثل، وهذا ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين، ويقابلهم في ذلك مذهب أبي الحسين البصري ومن تبعه في أن القُدَر متماثلة وليست مختلفة (لاحظ: ركن الدين بن الملاحمي، الفائق في أصول الدين، ص٢٣٠-٢٣٦؛ سديد محمود الحمصي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٢١٠)، وهذا الاختلاف لا يؤثر في المسألة التي نحن فيها وإن أمكن أن يتغيّر أسلوب الاستدلال على كل مبنى.

عليه بسائرها حتّى يكونَ في القادرين منّا من يقدر على الكون ولا يقدر على الاعتماد أو يقدر عليهما ولا يقدر على الصوت أو يكون قادرا على التصرّف في بعض الأماكن ولو نقل إلى مكان آخر لتعذّر عليه التصرّف فيه، وكلّ ذلك ظاهر الفساد، فثبت أنّ مقدور القُدَرِ في الجنس متّفق وإن كانت مختلفة في نفوسها.

وهذا الحكم[١] إنّما وجب لها؛ لكونها ممّا يصحّ الفعل بها[٢]، بدلالة أنّ العلوم المختلفة لا يجب أن تكون متعلّقاتها متجانسة، وكذلك كلّ ما يتعلّق بقدرة[٣] سوى القُدَر، مع مشاركة هذه المعاني[٤] للقُدَرِ في الوجود والحدوث وسائر الصفات سوى أنهّا ممّا يصحّ بها الفعل؛ فعُلِم أنّ القُدَر إنّما اختصّت بما ذكرناه من الحُكم[٥] لكونها ممّا يصحّ بها الفعل، فيجب في كلّ قدرة أن يكون لها هذا الحكم»[٦].

وقال شارح تذكرة ابن متّويه «القصد بذلك بيان أن القُدَر مع اختلافها متجانسة المقدور، ومعنى ذلك أنّه لا قدرة إلا ويصح أن يُفعَل بها من الأجناس مثل ما صح بغيرها من القُدَر، والوجه في ذلك ظاهر بَيّن؛ وذاك لأنّا نعلم أنّه يستحيل في قادر من القادرين أن يتأتّى منه فعل الكون ولا يتأتّى منه الاعتماد، ويتأتّى منه الكون يمنة ولا يتأتّى منه الكون يسرة وفي سائر الجهات، وهكذا الحال في الإرادة والاعتقاد وغيرهما، وعلى مثل هذا لم يصح في القادر على حمل جبل أن لا يقدر على حمل ريشة أو على حمل خردلة، فقد صح أنّه لا قدرة إلا ويصح أن يُفعل بها مثل ما يُفعَل بسائر القُدَر، وإذا كانت كذلك كانت متجانسة المقدور على المعنى الذي ذكرناه» ثم قال «لّما بَيّنَ[٧] -ره- أن القُدَر متجانسة المُتعلّق أراد أن يُبيّن العلة في ذلك فقال: إن ذلك إنّما هو لكونها قُدَرا، ولأن ما

---

(١) أي الحكم باشتراك القُدَر في جنس متعلّقاتها.

(٢) فهذا هو ملاك تعلّقها بهذه الأجناس، فهو ثابت لها بما هي مصححة للفعل أي بما هي قُدرة.

(٣) كذا، والظاهر أنه «بغيره» لا «القُدَر».

(٤) أي العلوم وكل ما يتعلّق بالغير.

(٥) المراد بالحكم هو تجانسها في تعلقها.

(٦) علي بن الحسين الموسوي، الملخص في أصول الدين، ص١١٦-١١٧.
ولاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٧٩-٨٢؛ ٤٤- الحسن بن أحمد بن متويه، المجموع المحيط بالتكليف، ص١٨٣-١٨٤.
ولاحظ: مؤلف مجهول، شرح كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متّويه (نسخة مُصوّرة)، ص١٢٣أ.

(٧) أي ابن متّويه.

عداه[١] ذلك من الوجود والحدوث والحلول والتعلّق[٢] مّما قد شاركه فيه غيره[٣] مع أنّه لا تجانس في مُتَعلّقه، فيجب أن يكون لما ذكرناه من كونها قُدَرا ...»[٤].

وحاصل ما أفاداه أنه لا ريب في أن قُدَرنا تتعلّق بأجناس دون أجناس، ولا ريب في أن قدرتنا تتعلق بأجناس مجتمعة، فلا يكون القادر بالقدرة قادرا على بعض تلك الأجناس دون بعض، فمن قدر على الكون قدر على الاعتماد، ومن قدر على الاعتماد قدر على التأليف، وهكذا، ومن هنا فقُدَرُنا تتعلق بأجناس معيّنة على نحو الاجتماع ولا تتعلّق بغيرها، فما هو منشأ ذلك؟

فإن ثبت أن منشأ ذلك هو الصفة الخاصة بالقدرة بما هي قدرة ثبت أن تعلّق القدرة بهذه الأجناس بعينها عام لكل قدرة، وقد ثبت ذلك من خلال سبر مُحتملات منشأ هذا الاختصاص بالمقارنة بالمعاني الأخرى التي تقوم في الأشياء كالعلم والإرادة ونحوهما، فوجدنا تلك المعاني قابلة للتعلق بالأجناس الأخرى رغم اشتراك القدرة معها في صفاتها الأخرى كالوجود والحلول والتعلّق والحدوث، فلم يبق منشأ لاختصاص القدرة بهذه الأجناس سوى كونها قدرة يصح بها الفعل، فثبت عموم ذلك لكل قدرة[٥].

وهذا البيان مبني على جملة من الأصول الموضوعة، كصحة قياس الغائب على الشاهد[٦]، وأن عدم الوجدان في هذه الموارد يدل على عدم الوجود، والكلام في هذه الأصول مُشكِل عند المتأخرين من المُتكلّمين[٧]، ولذلك لا تجدهم يبنون على التفريق بين ما يدخل تحت مقدور القُدَر وما لا يدخل، كما يظهر بتتبع مصنّفاتهم وكتبهم.

---

(١) أي عدا كونها قُدَرا.

(٢) هذه الأمور التي يُحتمل تأثيرها في اختصاص القدرة بهذه الأجناس غير كونها قُدرة.

(٣) فالعلم مثلا موجود وحادث وحالٌّ ومتعلّق، ومع هذا لا يختص بهذه الأجناس.

(٤) مؤلف مجهول، شرح كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متّويه (نسخة مُصوّرة)، ص١٢٣أ.

(٥) ولا ينبغي أن يُتَوهّم شمول ذلك لقدرة الله تعالى؛ فإن الله قادر لذاته لا لقدرة تقوم به، وإلا للزم الإشكال.

(٦) لاحظ تقرير هذا المنهج: علي بن الحسين الموسوي، الملخص في أصول الدين، ص١٣٥-١٣٨؛ الحسن بن أحمد بن متّويه؛ المحيط بالتكليف، ص١٦٧-١٦٩.

(٧) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج١ ص١٢٤-١٤٢؛ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص١٩٩-٢٠١.

والعمدة في الإشكال على هذا البيان أنه لا مانع عقلا من وجود أنواع من القدرة، فمنها ما يتعلّق بهذه الأجناس ومنها ما يتعلّق بغيرها، وأما ما ذُكِر من كون منشأ ذلك هو كونها قدرة فلا يتم؛ لأن غاية ما أفيد هو عدم صلاحية الصفات المشتركة لتعليل التعلق بالأجناس المعيّنة، ولا يستلزم ذلك أن تكون علة ذلك هو القدرة بما هي قدرة، ولِمَ لا تكون العلة نوعا خاصا من القدرة ويكون في البين نوع آخر لم نعرفه ولم نطّلع عليه[1]؟!

التصوّر الثاني: لا يمكن معرفة متعلّقات قُدَرِ الكائنات الأخرى، فيُمكن مثلا أن يكون المَلَك في الواقع قادرا على إحياء الموتى وإيجاد الأشياء لا من شيء وهكذا.

وهذا التصوّر هو السائد من زمن الفخر الرازي إلى زماننا، وهو غير مُطالب بالدليل؛ لأنه يحتمل -وإن لم يثبت- وجود أنواع أخرى من القُدَر تتعلق بأجناس لا تتعلق بها قدرتنا، ومجرد الاحتمال لا يحتاج إلى دليل.

هذا، ورغم اختلاف التصوّرين التزم مشهور المتكلّمين بأن خرق العادة مبرّر كاف لإسناد الفعل من الله سواء قلنا بالتصوّر الأوّل أم قلنا بالتصوّر الثاني، وسواء كان الخارق داخلا في جنس المقدور أم خارجا عن جنس المقدور.

ولا يخفى أن الإشكال السابق يرد على كلا التصوّرين: أمّا على التصوّر الثاني فواضح؛ إذ يشمل الإشكال مطلق خرق العادة سواء أكان داخلا في جنس مقدورنا أم لا، وأما على التصور الثاني فلادّعاء عامّة أصحاب هذا التصور أن خارق العادة مطلقا دليل على التصديق، فيختص الإشكال عليهم بالخوارق التي تدخل في جنس مقدور البشر كشق القمر ورفع الجبل دون مثل الإحياء وسلب العلم من الآخرين.

(١) ولا بأس بملاحظة اعتراضات الفخر الرازي في المقام وإن كان في بعضها تكلّف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٢٥٨-٢٦٠.

بيان الأجوبة

وعلى أي حال ينبغي الاهتمام بجواب هذا الإشكال -ولا سيما بعد ضعف التصور الأول لقدرات المخلوقين-، وقد اختلف مُتَكلّمو العدلية في حل هذا الإشكال وفقا للبيان التالي[١]:

الطريقة الأولى: الالتزام بأن تمكين الملك أو الجني من الخارق الآخر استفساد للخلق وإيهام لهم، والاستفساد[٢] قبيح، والله لحكمته لا يفعل القبيح، فلا يُمكّن الجنّي والملك من خرق عادة الإنسان مطلقا

قال ركن الدين بن الملاحمي «فإن قيل: ما أنكرتم أن يُظهر هذا المعجز عليه بعض الملائكة أو الجن ليُضِلّ به الناس؟

قيل له: إن هذا التجويز لا يتوجه في المعجزات التي ليست من مقدورات العباد كإحياء الموتى وقلب العصا حية[٣]، ولأن الملائكة معصومون من فعل القبيح ولو لم يكونوا معصومين منه كالجن وقدروا على إظهار المعجزات لوجب على الحكيم تعالى أن لا يُمَكّنهم من إظهارها؛ لأن فيه مفسدة لا يمكن للمكلّفين دفعُها، فيقبح منه تعالى تكليفُهم معها، فلَزِمَ في الحكمة أن يمنعهم من ذلك، وليس كذلك إضلال المُضِلّين بالشبه؛ لأن لهم طريقا إلى دفعها بحلّها في النظر أو بالاستعانة بالعلماء، فصح أن المعجزات طريق لمعرفة النبي»[٤].

---

(١) حاولت استقصاء كلماتهم ما تيسّر لي، ولم أتعرّض للوجوه السخيفة التي لا يُعلم قائلُها، لاحظ جملة من الوجوه الضعيفة: علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٤٠ وص١٤٣ وص١٤٤ وص١٤٩ وص١٥٤؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٤٠٩-٤٢٣.

أقول: ويبدو أن الفخر قد أخذها من السيد المرتضى؛ فقد جرى مجراه في التقرير والإشكال، ويمكن أن يكون لكليهما مصدر مُشترك.

(٢) الاستفساد يقابل اللطف، فالاستفساد هو التقريب من المعصية والتبعيد من الطاعة (لاحظ: سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٢٩٧).

(٣) قال ركن الدين بهذا لأنه يقول بالتصور الأول من التصورين السابقين حول القدرة.

(٤) ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص٣٠٨.

وقال المحقق الحلي «قوله: متى يدل على التصديق؟ إذا عُلِمَ أنّه من فعل الله أم إذا جُهِلَ ؟

قلنا: على كل واحد من التقديرين؛ لأنّه بتقدير أن يكون من فعل الله يكون دالا بالاتفاق، وبتقدير أن يكون من فعل غيره يجب في الحكمة على الله سبحانه إزالة ذلك رفعا للإيهام»[١].

وقال «فإن قيل: ما المانع أن يكون المعجز فعلَ جنّي أو غيره؟

قلنا: كان يجب في حكمة الله تعالى كشفُ ذلك، وإلا كان مُعَمّيا على الخلق، ولأنه يلزم اشتباه دلالة النبي الصادق بالمتنبّئ الكاذب، وذلك غير جائز في حكمة الله تعالى»[٢].

قال العلامة الحلي «وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح فهو قبيح، ولأنّه يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق»[٣].

الإشكال على هذه الطريقة:

قال السيد المرتضى مقرّرا الطريقة السابقة «قد ثبت أن القديم حكيم لا يجوز عليه استفسادُ خلقه ولا التلبيس على عباده، فلو مكّن الجنّ أو الملائكة مما ذكرتموه لكان نهاية الاستفساد والتضليل للمكلّفين، وفي ثبوت حكمته دلالة على أنّه يمنع ما طعنتم به، ولا يُمَكّن منه».

ثم أجاب عنها «وليس الأمر في الاستفساد والتضليل هو أن يلطف في القبيح أو يَسلب المكلّفين الطريق إلى الفرق بين الحجة والشبهة والدلالة وما ليس بدلالة[٤].

---

(١) نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، المسلك في أصول الدين، ص١٦٣.

(٢) نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، الرسالة الماتعية (ضمن المسلك في أصول الدين)، ص٣٠٥.

ولاحظ: محمد طاهر الخاقاني، التحف المحمدية في كشف الأسرار الكلامية، ج١ ص٤٤٦.

(٣) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص٤٣٨.

(٤) العبارة لا تخلو من ارتباك، والمراد أن هذا ليس من قبيل الاستفساد والتضليل الذي هو اللطف في القبائح وسلب التفريق بين الحجة والشبهة بل هو تمكين من التضليل، ولا قبح في التمكين من التضليل ما دام الابتلاء والمحنة مستمرين.

فأمّا المنع من الشبهات وفِعلِ القبائح فغير واجب عليه تعالى في دار المحنة والتكليف من حيث كان في المنع عن ذلك دفعٌ لهما.

وليس يجب -إذا كان الله لا يفعل الشبهات- أن يمنع منها ويحول بين فاعلها وبينها، كما لا يجب إذا لم يفعل القبيح أن يمنع منه.

والاستفساد في هذا الموضع منسوب إلى من أظهر ما ليس بمعجز على يد من ليس برسول ولا يجوز نَسْبُه إلى الله تعالى.

ومن انفسد به واشتبه عليه أمرُه فَمِن قِبَلِ تقصيره أُتي؛ لأنّه لو شاء أن ينظر لَعَلِم الفرق بين المعجز في الحقيقة وغيره؛ فإنّ ما يُجوّز العقل وقوعَه ممن يجوز أن يفعل القبيح لا يصح إلحاقه بالمعجزات»[1].

وحاصل ما أفاده أنّه مع صحة استناد الخارق إلى غير النبي لن يُحرَز كون المعجز استفسادا من الله، نعم، هو استفساد من فاعل الخارق، ولا قبح في أن لا يمنعه الله من الاستفساد، كيف؟ واستفساد المنحرفين والشياطين قائم على قدم وساق.

ودعوى أن هذه مفسدة لا يمكن دفعها = ممنوعة؛ لأنّها تندفع بنفس احتمال كون الخارق صادرا من غير الله تعالى؛ إذ مع هذا الاحتمال ينتفي الاستفساد.

وأجاب الشيخ الطوسي على السيد المرتضى «أنّه لو كان القرآن من فعل الجنّ لمنع الله تعالى منه؛ لأن ذلك مفسدة، ولا يجوز التمكين من ذلك على الله تعالى.

فإن قيل[2]: إنما لا يجوز عليه تعالى أن يفعل الاستفساد، وأمّا المنع من الاستفساد فلا يجب، ولو وجب ذلك لَوَجَب أن يمنع تعالى كل شبهة من المنحرفين والمُشعبذين من كل ما يدخل فيه شبهة على الخلق، فالمنع من الشبهات وفعل القبائح مع التكليف لا يجب، وليس إذا لم يجز عليه تعالى الاستفساد لم يجُز عليه التمكين منه، كما إذا لم يجز عليه القبيح لم يجب عليه المنع منه، وكان يلزم أن يمنع الله تعالى زرادشت وماني والحلاج وغيرهم من

---

(١) علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٣٩-١٤٠.
ولاحظ إقرار سديد الدين الحمصي بهذا الإشكال في المنقذ من التقليد ج١ ص٣٩٢-٣٩٣.

(٢) هذا هو جواب المرتضى السابق.

المخرقين أن الذين فسد بهم خلق من الناس، ولولاهم لما فسدوا إن وجب المنع من الاستفساد.

قلنا: الجواب عن ذلك من وجهين[١]:

أحدهما: أن تمكين هؤلاء المذكورين من الفساد ليس باستفساد؛ لأنّه تمكين وتعريض لثواب أعظم من الثواب الذي عُرِّضوا له مع عدم هؤلاء، فصار خلق هؤلاء وتمكينهم من الشبهات تمكينا من تكليف أشق وتعريضا لثواب أعظم، فخرج بذلك من الاستفساد؛ لأن حد الاستفساد ما يقع عنده الفساد ولولاه لم يقع من غير أن يكون تمكينا، وهذا تمكين فخرج من الاستفساد.

وليس لأحد أن يقول: تمكين الجن من إلقاء القرآن إلينا تمكين وليس باستفساد؛ لأنّا بيّنّا أن ذلك يسد علينا الباب الموصل إلى الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتفاق.

والثاني: أن كل من فسد بدعاء إبليس وهؤلاء المُمَخرِقين كان يفسد وإن لم يكن إبليس ولا أحد من هؤلاء، فلم يكن ذلك استفسادا، ...، ولا يمكن مثلُ ذلك في إلقاء الجن القرآن، لما بيّنّاه من أنّ ذلك يؤدّي إلى سدّ الطريق في الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتفاق»[٢].

ولا يخفى أن جواب الطوسي اعتراف وتسليم بالإشكال؛ وذلك لأنّه رجع إلى جهة أخرى في الدفع، وهي لزوم انسداد الطريق للتمييز بين الصادق والكاذب، وسيأتي الكلام إن شاء الله في الرد على استدلال الشيخ الطوسي.

---

(١) جوابا الطوسي هنا هما الجوابان المعروفان بين العدلية في تعليل خلق الشيطان وتمكينه من إضلال الناس.

(٢) محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٤١-٣٤٣.

تنبيه حول المراد من الإغراء بالجهل

كثيرا ما يجري في كلماتهم قبح الإغراء بالقبيح، وقد افترضوا كونه قبيحا، وهو غير صحيح على إطلاقه؛ لأن الإغراء بالقبيح إمّا أن يُراد به خصوص الدعوة للقبيح أو أن يُراد به مطلق تقوية الدواعي للقبيح سواء أكان بالدعوة إليه أم لا:

فإن أريد الأول فلا إشكال في القبح، وإن أريد الثاني فلا قبح ما لم يتضمن الإغراء دعوة؛ ضرورة أن تقوية الداعي لفعل القبيح بخلق الشهوة والنفار وما شاكل لا قبح فيه ما دام موجبا لزيادة المشقة الموجبة لزيادة الثواب.

والملاحظ في كلماتهم أنّهم كثيرا ما يذكرون قبح الإغراء مريدين المعنى الثاني كما هو الحال في بعض كلماتهم في تقرير هذه الطريقة، ومن هنا فلا يُسلّم لهم قبحُ الإغراء، ولا يصح لهم الاعتماد على هذه الكبرى في إثبات مطلوبهم.

والأولى ترك هذه العبارة رغم دورانها على ألسن المتكلمين لما فيها من إيهام.

الطريقة الثانية: لا يمكن أن يكون القرآن صادرا من الجن أو الملائكة بعد سبر أقسامهم وعدم صلاحية كل قسم لفعل الخارق(١)

قال السيد المرتضى مقرّرا هذه الطريقة «ومِمّا قيل في الجواب عما أوردناه: إن القرآن لو كان من فعل الجن لم يخلُ من أن يكون من فعل عقلائهم أومن فعل ذوي النقص منهم:

فإن كان من جهة ناقصيهم ومن ليس بكامل العقل منهم فيجب أن يظهر فيه الاختلال والتفاوت؛ لوجوب ظهور ذلك في أفعال ذوي النقص.

وإن كان من فعل العقلاء لم يخلُ أن يكون فَعَلَه المؤمنون منهم أو الكفار الفاسقون.

وليس يجوز أن يكون فعلا للمؤمنين والمقصود به التلبيس على المكلفين والإضلال لهم ...

ولو كان من فعل كفّارهم لوجب أن يُعارِضه المؤمنون ويتولّوا إظهار مثله على من يزيل عن الناس الشبهة به، وذلك من أكبر قُرَبِهم من الله تعالى.

وإذا فسدت كل هذه الأقسام بَطَل أن يكون من صنيع الجن على وجه».

ثم أجاب «فيقال لمن تعلق بهذا: ليس يجب لو كان من فعل الناقص عن كمال العقل أن يظهر فيه الاضطراب والتفاوت كما ظننت؛ لأن الحذق بأكثر الصنائع لا يفتقر إلى كمال العقل ووفوره، وإنّما يحتاج في الصنعة المخصوصة إلى العلم بها ...، فمن أين لك أن فقد التفاوت والاختلال يدل على أنّه ليس من فعلٍ خارجٍ عن الكمال؟!

ثم من أين أن المؤمنين من الجن لا يقع منهم استفساد لنا وتلبيس علينا، ونحن نعلم أن الإيمان لا يمنع من المعاصي والفسوق، وأكثر ما في هذا الفعل أن يكون معصية لله تعالى ...

ثم من أين أن كفار الجن لو كانوا صنعوه لوَجَب أن يُعارضه المؤمنون؟! وهذا إنّما يثبت لك بعد ثبوت أمرين:

---

(١) لم أجد نسبة هذه الطريقة لشخص معينّ معروف، وقد ذكرتها لوجاهتها نوعا ما وإمكان تقويتها كما ستعرف بإذن الله تعالى.

أحدهما: أن مؤمني الجن لا بد أن يتمكّنوا من الفصاحة التي يتمكن كفّارهم منها، حتى لا يزيدوا في ذلك عليهم.

والآخر: أن المؤمنين لم يُخِلّوا بالواجب عليهم.

فكل واحد من الأمرين لا سبيل لك إلى إثباته.

...»[1].

ويمكن أن يناقش في جواب السيد المرتضى بأن هذا ممكن لو لم يكن الخارق ذا مضامين عالية وداعيا للأخلاق الفاضلة بشكل مميّز، وأما لو كان الخارق كذلك، فهو وإن كان من الممكن عقلا أن يقع من فسّاق الجن أو من مؤمنيهم العاصين إلا أن ذلك لا يكفي لاحتمال ذلك احتمالا معتدا به.

توضيح ذلك: أن القرآن الكريم -مثلا- يتميّز بالمعارف الإلهية العالية والاشتمال على أصول الأخلاق وعلى القوانين الاجتماعية والاقتصادية رابطا بينها وبين المعارف الإلهية بأسلوب بديع لم يُسبَق بحيث يمارس القرآن نوعا من الإقناع وإثارة النفس بشكل يصعب وصفه، وهذا التميّز المضموني يُبَعّد كون فاعل الخارق كائنا خبيثا عاصيا يريد أن يُضِلّ الناس من خلال هدايتهم إلى الحق؛ لأن شأن العاصي أن يدعو إلى المعاصي والباطل لا أن يدعو إلى الحق.

وإذا انضم إلى ذلك كون من جرى على يديه الخارق من أهل الصلاح ورجاحة العقل والالتزام بالأخلاق بَعُدَ ذلك الاحتمال بشكل كبير جدا يورث الاطمئنان بعدمه بل اليقين.

ويؤيد هذا أيضا أننا لا نجد خرقا للعادات على مر التاريخ يتضمن دعوة خبيثة وما شاكل، فلو كان العصاة الخبثاء من الكائنات الأخرى ذوي سلطة على خرق عاداتنا لكان من القريب جدا أن نقف على هذه التصرفات في تأييد المنحرفين الضالين الذين يستعدون لفعل أي شيء لنيل الجاه والسلطان، ولكن ذلك كله لم يقع.

---

(١) علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٤٤-١٤٦.
ولاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٤١١-٤١٢ وص٤١٨-٤١٩.

فباجتماع هذه الأمور الثلاثة يحصل الاطمئنان بل اليقين بأن المعجزة تمثل إرادة الله تعالى وليست صادرة عمّن يعصيه تعالى لإضلال الناس.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون غرض فاعل الخارق أن يعبده من جرى عليه المعجز -مثلا- وأن يكون غرض من جرى على يديه المعجز أن يُطاع بين الناس، فاختير لأجل ذلك الظهور بمظهر الصلاح والحق والدعوة إليهما؟ وما أنكرتم أن يكون الكائن الآخر قد خدع المدّعي أيضا بالإضافة إلى خداع الناس فظهر المدّعي بمظهر الصلاح؟

قيل: هذا وإن كان محتملا بدوا إلا أن الشواهد المذكورة سابقا تدفع هذا الاحتمال ولا سيّما من خلال استمرار المدّعي والدعوة على ما تقتضيه العقول وتدعو إليه الفطر السليمة.

وبعبارة أخرى: الأدلة المبنية على حساب الاحتمال هذا شأنها؛ فإنّها لا تدفع الاحتمال دفعا عقليا مانعا من النقيض ولكن يحصل لُملاحِظها باستمرارٍ الظنُّ فالاطمئنانُ فاليقينُ.

فالحاصل أن هذا الطريق يفيد الظن أو الاطمئنان أو اليقين -وفقا للشواهد المتوفرة- بأن المعجز صادر ممن لم يفعل القبيح بخرقه للعادة، ولا يكون ذلك إلا إذا كان الخارق من الله تعالى أو بأمره تعالى، فلا يصح إسقاط هذه الطريقة بالذي ذكره السيد المرتضى.

نعم، هذه الطريقة لا تفيد ما لم تتوفّر الشواهد بالقدر الكافي، فهي لا تتم إلا بالتدريج ولا يمكن أن تتم مباشرة من خلال مواجهة الخارق نفسه، وبفضل الله فهذه الشواهد متوفرة عند كل الأنبياء الذين بلغتنا أخبارهم وأتوا بالمعاجز ولا نعرف أحدا تخلّف عن ذلك.

وينبغي الالتفات إلى أن هذه الطريقة تختلف عن طرق إثبات النبوة المبنية على الملاكين الأول والثاني التي تثبت صدق المدّعي من خلال الأخلاق وما شاكل ذلك؛ وذلك من جهة أن تلك الطرق ترتكز على إثبات صدق المدّعي المقابل لتعمّد الكذب، وأما هذه الطريقة فهي تُثبِت صدور الخارق من الله أو بأمره تعالى وتنفي صدوره عمّن يفعل القبيح، ومن هنا فإذا تمّت هذه الطريقة في مورد لم يكن احتمال خطأ المدّعي واردا كما كان ذلك محتملا في تلك الطرق لعدم كفايتها إلا لإثبات الصدق الأخلاقي لا الصدق

الواقعي.

الطريقة الثالثة: الالتزام بأن التحدّي لمّا كان شاملا للجن كان ذلك ضمانا لئن لا يكون ذلك منهم؛ لأنه لو كان منهم وكان ذلك مقدورا لهم لتدخّل بعض الجن لمعارضة هذا الخارق، كما أن تحدّي العرب كان كاشفا عن خروج بلاغة القرآن عن مقدورهم

قال السيد المرتضى مقرّرا الإشكال «ومما قيل في الجواب عنه:

إنّه لو كان من فعل الجنّ أو في مقدورهم لَوَجب مع تحدّيهم به وتقريعهم بالعجز عنه أن يأنفوا، فيُظهروا أمثالا على سبيل المعارضة.

ولو جاز أن يُمسِكوا عن المعارضة وإظهار ما يدل على أنّه من فعلهم ومنقول من عندهم لجاز مثلُ ذلك في العرب؛ فكنّا لا نأمن أن يكون أكثر العرب قادرين على المعارضة متمكّنين منها، وإن كانت لم تقع منهم.

فلمّا فسد ذلك في العرب -من حيث علمنا أن التحدي لا بد أن يبعثهم على إظهار ما عندهم، بل وعلى تطَلّبِ ما ليس عندهم- وَجَبَ مثلُه في الجن لو كانت قادرة على مثل القرآن في عموم التحدّي للكل وتوجّهه إلى الجميع، ولا سيّما والقرآن مصحّح لدعوة من نهى عن اتّباع الشياطين والاغترار بهم وآمِرُنا بالاستعاذة منهم والبراءة من أفعالهم».

الإشكال على هذه الطريقة:

ثم أجاب «وهذا كلام في غاية البعد عن الصواب؛ لأنّنا إنّما نوجب في العرب المسارعة إلى المعارضة لو كانوا قادرين عليها من حيث عَلِمْنا توفّر دواعيهم إليها وأنّهم قد قاربوا حدّ الإلجاء إلى فعلها، ووجه ذلك ظاهر؛ لأن النبي ﷺ حملهم على مفارقة أديانهم وخلع آلهتهم وتعطيل رئاستهم وعباداتهم وحرّم عليهم أكثر ما كانت جرت به عاداتهم من المآكل والمشارب والمناكح ووجوه المُتَصَرّفات، وأزمهم من العبادات والكُلَف ما يَشُقُّ على نفوسهم ويثقل على طباعهم، هذا إلى تعجيزه لهم فيما كان إليه انتهاء فخرهم وبه علوّ كلمتهم من الفصاحة التي كانت مقصورة عليهم ومسلّمة إليهم، وليس هذا

ولا شيء منه موجودا في الجن، فيُحمل حالهم على العرب!

وأما التحدي والتقريع فإنّما يأنف منهما من أثّر في حاله وحط من منزلته فيبادر إلى المعارضة إشفاقا من الضرر النازل به، فأمّا من لا يشفق من تغيّر حال فينا وانخفاض مرتبة عندنا وليس مخالطا لنا فَيَحفِلُ بذمّنا أو مدحنا فليس يجب فيه شيء مما أوجبناه في غيره.

ولا ضرر أيضا على الجن في النهي عن اتّباعهم واستماع غرورهم.

ولو سُلّم ذلك ضررا لكان ما يعود على الجن من الشرف وشِفاء الغيظ بإدخال الشبهة علينا ونفوذ حيلتهم ومكيدتهم فينا يزيدُ عليه ويوفي من حيث كان في طباعهم عداوة البشر والسّعي في الإضرار بهم، والضرر اليسير قد يُتَحمّل في مثل ما ذكرناه، وهذا كاف»[1].

وما ذكره السيد المرتضى متين في غاية المتانة.

(١) علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٤٦-١٤٨.
ولاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٤١٢ وص٤١٩-٤٢٠.

الطريقة الرابعة: الالتزام بعدم صلاحية الخارق لإثبات الدعوى إلا إن كان خارجا عن جنس المقدور أو ثبت من خلال نبوة سابقة أن قُدَر غير البشر متقاربة مع قُدَر البشر ولا تتجاوزها، ومرجع هذه الطريقة إلى الالتزام بالإشكال والإقرار به

وهذه طريقة السيد المرتضى ومن تبعه، قال السيد المرتضى «فإن قال قائل: بيّنتم لزوم الاعتراض بالجن لمخالفيكم وكشفتم عن بُطلان أجوبتهم عنه ولم يبقَ عليكم إلا أن تُبيّنوا أنّه غير لازم على مذهبكم...

قيل له: سقوط هذا السؤال عن مذهب الصَّرفة لا إشكال فيه؛ وذلك أنّا إذا كنّا قد دلّلنا على أن تعذّر المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة، وإنّما كان لأن العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة سُلِبوها في الحال، فلا معنى للاعتراض بالملائكة والجن؛ لأن الأدلة القاهرة قائمة على أنّ أحدا من المُحدثين لا يتمكّن أن يفعل في قلب غيره شيئا من العلوم ولا من أضدادها، بل لا يقدر أن يفعل شيئا من أفعال القلوب جُملةً.

ولا فرق في هذا التعذّر بين مَلَك وجنّي وبشر؛ لأنّه إنّما تعذّر علينا لكوننا قادرين بِقُدَر، فكلُّ من شاركنا فيما به قَدَرْنا لا بد أن يتعذّر عليه ذلك...»[1].

ثم التزم المرتضى بأنّ المعاجز على قسمين[2]:

الأول: ما لا يدخل تحت مقدور القُدَر، وهو ما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه.

الثاني: ما دخل جنسه تحت مقدور العباد.

والقسم الأول يثبت انتسابه إلى الله تعالى بذاته، بينما القسم الثاني لا يثبت انتسابه إلى الله إلا إذا وقع على وجه خاص نعلم أن هذا الوجه لا يمكن لأحد من المُحدَثين أن يأتي به، والطريق لهذا العلم هو إبلاغ نبي سابق لنا بذلك ولو بأن يُخبرنا أن قدرة الجن

(١) علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٦٨-١٦٩.

(٢) هذا التقسيم معروف بين الإمامية القدماء والمعتزلة، لاحظ: عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات)، ج١٥ ص٢٦١-٢٦٨.

والملائكة -مثلا- لا تتجاوز قدرتنا[١].

الإشكال على هذه الطريقة:

ثم ذكر السيد المرتضى أن أحد المعتزلة اعترض عليه باعتراض، وهذا الاعتراض بيّنه الشيخ الطوسي بعبارة مناسبة حيث يقول «لو طعن هذا السؤال[٢] في إعجاز القرآن لَطَعن في سائر المعجزات، ولا يكون لنا طريق إلى العلم بصدق الصادق؛ لأنّا متى قلنا: إن ما يختص القديم بالقدرة عليه متى فَعَلَه على وجه يخرق العادة يكون دالّا = كان لقائل أن يقول: لِمَ لا يكون في عادة الجن أنّه إذا قرّب جسم من جسم ميّت عاش، كما أجرى العادة في الناس إذا قرّبنا حَجَر المغناطيس إلى الحديد جَذَبَه، ومتى جوّزنا ذلك لم يكن في إحياء الميّت على مدّعي النبوة دليل على صدقه؛ لأنّا لا نأمن أن يكون بعض الجن نَقَلَ إليه ذلك الجسم وأحيى الله تعالى ذلك لمكان عادتهم[٣]»[٤].

وخلاصة الاعتراض أن مجرّد كون الفعل خارجا عن جنس مقدور المخلوقات لا يستلزم أن لا تجري عادة الله على فعله في بعض الأحوال بالنسبة إلى كائن آخر، فإن أمكن مثل هذا الفرض بطلت دلالة الفعل الخارج عن جنس مقدورنا على التصديق؛ لأن هذا الفعل وإن وجب أن يصدر من الله تعالى ولكنّ ذلك لا يعني أنه مفعول للتصديق، فربّما يكون مفعولا بمقتضى العادة عند الكائن الآخر، فلا سبيل لدفع هذا الإشكال إلا من خلال القول بأن يمنع من الاستفساد كما مرّ بيانه في الطريقة الأولى.

فالحاصل من هذا الإشكال أنه إن لم نقل بالطريقة الأولى فلا ينفعنا مجرد كون الفعل صادرا من الله تعالى لاستحالة صدوره عن غيره، فلا بد من التزام أن الله لا يمكّن خلقه من استفساد بعضهم لبعض.

---

(١) علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٦٩-١٧١.
وإلى هذا صار سديد الدين الحمصي كما في المنقذ من التقليد ج١ ص٣٩٦، وصرّح بأن المعجزة ما لم تكن خارجة عن جنس مقدور القدر لا يصح الاحتجاج بها.

(٢) يريد إشكال تمكين الكائنات الأخرى من خرق عاداتنا.

(٣) لاحظ الإشكال في الموضح عن جهة إعجاز القرآن ص١٧١-١٧٢.

(٤) محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٣٩-٣٤٠.

ثم ذكر الطوسي جواب المرتضى على الاعتراض قائلا «فإن قيل[١]: إحياء الله تعالى الميّت عند تقريب الجسم بيننا وفي عادتنا خرقٌ منه تعالى لعادتنا، فَجَرى مجرى تصديق الكذّاب، وذلك لا يجوز عليه، وليس إذا جاز أن يفعل ذلك في عادة الجن بحيث لا نفعله أن يفعَلَه في عادتنا؛ لأن فعله في عادتهم لا وجه لقبحه، وفِعلُه في عادتنا فيه وجه قبح؛ لأنّه استفساد.

...

قيل: السؤال لا يلزم من وجهين، وهذا الانفصال ليس بصحيح.

أحدهما: أن الجنّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى الله عادتهم بإحياء الميّت عنده = فلا يخلو أن يحيي الميت عنده أو لا يحييه، فإن أحياه فهذا تجويز كونه كاذبا، وأنّه إنّما أحياه لمكان عادتهم، وإن لم يُحيِه كان في ذلك خرق عادة الجن بفعل معجز: خرق عادتهم في رفع الإحياء عند الجسم الذي كان يُحييه عندهم بمجرى عادتهم، وفي ذلك تصديق الكذاب، ولا جواب عن ذلك إلا بأن يُقال: إنه استفساد يجب المنع منه كما نقوله في الجواب الآخر.

والوجه الثاني[٢] ...»[٣].

وقد أجاب سديد الدين الحمصي عن إشكال الشيخ الطوسي والمعتزلي المناظر للمرتضى قائلا «قد سبق ما هو جواب عن هذه الزيادة عند التأمّل؛ وذلك لأنا إنّما جوّزنا أن يكون الله تعالى أجرى العادة فيما بين الجن بإحياء الميّت عند تقريب ذلك الجسم منه بحيث لا نطّلع عليه، فأمّا إذا كان بحضرتنا فلم تجرِ عادتهم[٤] به؛ لأنّا لم نَرَ ذلك قط، فإذا كان كذلك فيجب على الله أن لا يحيي الميت إن كان المُدّعي كاذبا، وذلك لا يكون خرقا لعادة الجن»[٥].

---

(١) هذا جواب المرتضى على الإشكال، لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) لم أذكر الوجه الثاني لارتباطه بخصوص مورد الصرفة لا عموم المعجزات.

(٣) محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٣٩-٣٤٠.

(٤) أي عادة الجنّ.

(٥) سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٩٥.

وجواب سديد الدين سديد؛ فقد منع الفرض الذي طرحه المعتزلي، لأن العادة الثابتة عندهم لو كانت فهي لا تشمل حالة فعلها مرتبطةً بنا، فلا يكون في عدم الفعل الخارج عن جنس المقدور خرقا لعادة الجن فلا يلزم المحذور.

والعمدة في الإشكال على هذه الطريقة يكمن في المبنى الذي اعتمده السيد المرتضى الذي يفترض عدم تعلق قدرة غير الله بالأجناس التي لا تتعلّق بها قدرتنا، وقد مرّ أنه لا يصح.

فالحاصل أن هذه الطريقة مُشكلة، وإن تمّت صَعُبَ الاعتماد عليها في بيان الدين للنّاس؛ لأن الناس لا تكاد تلتفت إلى الاستدلال على تساوي قُدَرِ المخلوقين، ولهذا فاللازم تحقيق طريقة أخرى لإثبات المطلوب.

وقد لخّص سديد الدين المناقشة بين المرتضى والطوسي وأنهاها بهذا الإشكال، لاحظ: المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٩٤-٣٩٥.

الطريقة الخامسة: الالتزام بأن لازم الإشكال أن لا يتمكّن الله من تصديق المدّعي

مرّ سابقا في رد الشيخ الطوسي على السيد المرتضى في الطريقة الأولى القائمة على قبح التمكين من الاستفساد أن تجويز خرق الكائنات لعاداتنا موجب لسد باب التمييز بين الصادق والكاذب؛ فقد مر قوله «وليس لأحد أن يقول: تمكين الجن من إلقاء القرآن إلينا تمكين وليس باستفساد؛ لأنّا بيّنّا أن ذلك يسد علينا الباب الموصل إلى الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتفاق»[١].

وقال «ولا يمكن مثلُ ذلك في إلقاء الجن القرآن، لما بيّنّاه من أنّ ذلك يؤدّي إلى سدّ الطريق في الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتفاق»[٢].

وقال المحقق الحلي وقال «فإن قيل: ما المانع أن يكون المعجز فعلَ جنّي أو غيره؟

قلنا: كان يجب في حكمة الله تعالى كشفُ ذلك، وإلا كان مُعَمّيا على الخلق، ولأنه يلزم اشتباه دلالة النبي الصادق بالمتنبّئ الكاذب، وذلك غير جائز في حكمة الله تعالى»[٣].

قال العلامة الحلي «وإظهار المعجز على يد الكاذب إغراء بالقبيح فهو قبيح، ولأنّه يلزم أن لا يقدر الله تعالى على تصديق الرسول الصادق»[٤].

الإشكال على هذه الطريقة:

ويمكن الإشكال على هذه الطريقة بأن نفس انسداد التمييز بين الصادق والكاذب مما لا محذور فيه؛ إذ ليس في ذلك في نفسه أي قبح، نعم، لو أمكن أن يُضاف إلى هذه الطريقة نكتة توجب قبح سد هذا الباب لتمّت ولكن لم أقف على بيان للعلماء في بيان هذه النقطة.

---

(١) محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٤٢.

(٢) محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٤٣.

(٣) نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، الرسالة الماتعية (ضمن المسلك في أصول الدين)، ص٣٠٥.
ولاحظ: محمد طاهر الخاقاني، التحف المحمدية في كشف الأسرار الكلامية، ج١ ص٤٤٦.

(٤) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص٤٣٨.
أقول: يُحتمل في عبارة العلامة هذه أنّه يريد بيان طريقة أحد طرق الأشاعرة الآتية، فأراد أن يكون الجواب على الطريقتين.

ويمكن الإشكال أيضا بأنّ السد ممنوع؛ لأن من الممكن التفريق بين الصادق والكاذب من خلال خلق العلم الضروري فيمن يُراد التمييز له، فيخلق الله في العباد علما بأن المدّعي صادق، ويضطرهم للتصديق به كما اضطرّهم للتصديق بالبدهيات.

إلا أن الظاهر عدم ورود الإشكال من هذه الجهة؛ لأن أصحاب هذه الطريقة قائلون بقبح خلق العلم الضروري بالنبوة لما سيأتي إيضاحه إن شاء الله في الطريقة السادسة، فيكون الخلاف مبنائيا معهم.

الطريقة السادسة: الاعتماد على قبح خلق المعرفة الضرورية بالله تعالى مع ضم كمال التواصل بين الله تعالى وخلقه

وهذه الطريقة يمكن بيانها من خلال **المراحل الآتية**:

المرحلة الأولى: لا طريق للتواصل بين الله تعالى وخلقه إلا من خلال خلق العلم الضروري بانتساب بيانٍ ما إلى الله تعالى أو من خلال خرق عادته سبحانه، ولا يُعقل أي طريق آخر لذلك.

وذلك لأن الله تعالى لمّا كان متعاليا عن المادة والجسمية لم يُعقل صدور الكلام منه تعالى كما يَصدُر منا، ومن هنا فكيف نعلم بانتسابِ بيانٍ ما إليه تعالى؟

ولا يخفى أن خلق العلم الضروري طريق صحيح لذلك؛ لأن العلم الضروري مطابق للواقع لا محالة، ولو لم يكن مطابقا للواقع لَلَزم افتقاد الثقة بكل علومنا الضرورية كمبدأ التناقض ومبدأ العلية وغير ذلك من المبادئ العقلية التي يقوم عليها صرح المعرفة[1].

ولا يخفى أيضا أن خرق العادة بالبيان الذي نحن بصدده طريق صحيح تام أيضا كما سيتبيّن من خلال هذا البحث.

وغير هذين الأمرين لا يُعقل فيهما التواصل؛ لأن الإنسان لا يقدر على أن يتواصل مع الله المتعالي عن المكان والجسمية إلا من خلال فعله؛ إذ لا معنى للتواصل معه تعالى من خلال ذاته أو صفته، ومن ثَمّ لا يخلو هذا الفعل: إما أن يكون إيجادا للعلم الضروري في أُفُقِ المُتَواصَل معه أو لا...

فعلى الأول يتحقق التواصل.

وعلى الثاني لا يخلو الأمر: إما أن يكون الفعل مخالفا للعادة أو مطابقا لها...

فعلى الأول تحصل الدلالة كما سيتبين.

---

(١) ودعوى كون هذه المبادئ مأخوذة من الواقع نفسه أو أنها عبارة عن قضايا تحليلية = ساقطة كما بيّنته في الحواشي على كشف المراد.

وعلى الثاني لا تحصل دلالة؛ لأننا لا نجد في أفعاله المطابقة للعادة أي دلالة، وفي عدم وجداننا للدلالة كفاية لنفي الدلالة؛ لأن عدم وجدان الدلالة مع الالتفات إلى خصوصيات ما يُدّعى دلالته كافٍ لنفي دلالته واقعا؛ إذ ليس الدال إلا ما يلزم من العلم به بخصوصياته العلم بشيء آخر[1]، فما لم يحصل هذا التلازم عُلِمَ أنه لا دلالة في البين، والتشكيك في ذلك مفتاح السفسطة والدخول في الجهالات.

فَتَحصّل أنّه لا طريق معقولا للتواصل مع الله تعالى إلا العلم الضروري أو خرقه سبحانه وتعالى للعادة.

فإن قيل: ماذا لو أحدث الله تعالى كلاما ما؟ ألا يمكن أن يكون ذلك تواصلا من الله تعالى مع خلقه؟

قيل: إحداث الله الكلام ليس أمرا موافقا للعادة؛ ومن هنا فلمّا كان خلق هذا الكلام خارقا للعادة صح لنا أن ننسبه لله تعالى.

وبعبارة أخرى: لا يخلو أمر هذا الكلام الذي أحدثه الله تعالى: إما أن يُعلَم بالضرورة أنّه كلام الله تعالى أو لا...

فعلى الأول يرجع إلى خلق العلم الضروري في نفوسنا بأن هذا الكلام كلام الله تعالى خلقا مقارنا لإحداثه سبحانه للكلام، وهذا دخول في طريق العلم الضروري للتواصل.

وعلى الثاني فلا يمكن إحراز استناد الكلام إلى الله تعالى إلا من خلال خرق العادة فيرجع إلى طريق خرق العادة في التواصل لا محالة.

فالحاصل أن إحداث الكلام منه تعالى لا يمكن أن يُعتمد عليه في نفسه ليكون تواصلا منه تعالى مع خلقه بل لا بد من مقارنته لخارق للعادة أو كون إحداث الكلام في نفسه خارقا للعادة، ومن دون ملاحظة نكتة خرق العادة أو نكتة خلق العلم الضروري لا يتحقق تواصل منه تعالى مع خلقه.

نعم، هناك فرق بين خرق العادة من خلال إحداث الكلام وبين خرق العادة المطابق

---

(١) لاحظ: قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص٨٣.

للدعوى، وذلك من جهة أن خرق العادة من خلال الكلام يكون دور خرق العادة فيه هو مجرد إثبات انتساب الكلام إلى الله تعالى ولا يكون في الخرق تصديقٌ لمدّعٍ أصلا؛ إذ لا مدّعي في البين، وأما خرق العادة المطابق للدعوى فكما يكون الخرق ليثبت انتساب الفعل الخارق إلى الله تعالى يكون له دلالة أيضا على تصديق المدّعي.

هذا، وأما طُرُق حساب الاحتمال المتقدّمة فهي لا تصلح للإثبات مباشرة، بل لا بد من تراكم القرائن شيئا فشيئا، فلا يتم إثبات النبوة إلا بعد فترة من ممارسة النبي دورَه في المجتمع، ولا تصلح للإثبات لمن لم يُعاشره من مُعاصريه لعدم ملاحظتهم القرائن الدالة على الصدق بالشكل الكافي عادة.

المرحلة الثانية: بنى العدلية من المتكلمين على أن خلق العلم الضروري بالله تعالى في الإنسان المكلف قبيح لمنافاته للطف، وتوضيح مبناهم في النقاط التالية:

النقطة الأولى: بعد افتراض تكليف الإنسان بالأحكام العقلية لم يكن في البين مجال للريب في أن لمعرفة الله تعالى بصفاته المستلزمة لتجويز أو إيجاب العقاب منه تعالى على القبائح وتجويز أو إيجاب الثواب منه تعالى على المحاسن = أثرا في التقريب من الالتزام بترك القبائح وفعل المحاسن العقلية، ومن هنا فلا شك في أن معرفة الله تعالى المستلزمة لمعرفة الثواب والعقاب لطف[1] في التكليف العقلي[2].

النقطة الثانية: لمّا كان اللطف واجبا في الحكمة قَبُحَ تركه منه تعالى فيما هو داخل في قدرته، كما يقبح من المكلف تركه فيما هو داخل في اختياره، ومن هنا وجب على الله تعالى[3] أن يوفر السُّبُل التي يتمكن الإنسان من خلالها تحصيل المعرفة به تعالى، كما يجب على الإنسان المكلف عقلا أن ينظر في تلك الطرق ليصل إلى المعرفة به تعالى[4].

النقطة الثالثة: لا ريب أن اللطف السابق يحصل من خلال المعرفة بالله تعالى سواء

---

(١) لاحظ أن اللطف هو ما يقرب للطاعة ويبعّد عن المعصية. (لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٨٦ وما بعدها).

(٢) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٧٩-١٨٠.

(٣) هذا التعبير قبيح في حقه تعالى، فهو أعز وأجل من أن يجب عليه شيء، وإنّما عبرّت بهذا التعبير مجاراة للمدرسة التي تتبنى وجوب اللطف.

(٤) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٦٧ وما بعدها.

أكانـت المعرفـة ضروريـة أم مكتسـبة؛ لأن المعرفـة بالثـواب والعقـاب مـن حيث هـي معرفة بهـما تدعـو إلى الطاعـة وتُبَعّـد عن المعصيـة، فلا فرق مـن هذه الناحيـة بين المعرفـة الضرورية والمعرفة المكتسـبة.

لمـا كان الحاصـل بعـد الطلـب أعـز من المنسـاق بلا تعـب أشرف وأشـد أثـرا كان إيجاب المعرفـة الكسـبية أَدْخَـلَ في اللطـف مـن خلق المعرفـة الضرورية بـالله تعـالى في المُكلّف.

ومن هنا ففي البين لطفان:

اللطف الأول: المعرفة بالله تعالى.

اللطف الثاني: كون تلك المعرفة كسبية غير ضرورية.

ولهـذا يقـول السـيد المرتـضى «فأمّـا الـذي يدل عـلى أن المعرفـة الضروريـة لا تقـوم مقام المكتسـبة في اللطـف = أن مـن المعلـوم المتقـرر أن من تحمّل مشـقة عظيمة لكي يصـل إلى فعل غـرض مـن الأغـراض يكون أقـرب إلى فعـل ذلك الغـرض إذا تحمّـل المشـقة في الطريق إليه مـن إذا لم يكن عليه مشـقّة.

ألَا تـرى أن مـن تكلّـف مؤنة عظيمـة في بناء دار ليسـكنها فإنّـه يكون أقرب إلى سـكناها وأحـرص منـه إذا وهبـت لـه تلـك الـدار ووصلـت إليـه بـلا مشـقة، وكذلـك من سـافر إلى طلـب العلـم والأدب وتحمّـل المشـاق يكـون أقـرب إلى التـأدب والتعلـم مِمَّـن إذا جـاء إليـه العلـماء في بلـده في داره مـن غـير كُلفـة، وأمثلـة ذلـك كثـيرة معروفة.

وإذا كان[1] المعرفـة إنّـما تُـراد وتدعـو إلى فعـل الواجـب وتَـصرِف عـن فعـل القبيـح = وَجَـبَ أن لا تقـوم الضروريـة -ولا مشـقة فيهـا- مقـامَ المكتسـبة عـلى مـا بيّنّـاه»[2].

ولا يصـح أن يُقـال: إن الغـرض لّمـا كان عبـارةً عـن تحصيـل العلـم صـح مـن الحكيـم سـبحانه أن يخلقَـه فينـا ابتـداء وأن يكلّفنـا المعرفـة بذلـك، فالأمران بالنسـبة للحكيم سـيّان.

وذلـك لعـين ما تقـدّم مـن كلام السـيد المرتـضى؛ إذ الفـرق بـين الأمرين أوضـح من أن

(١) كذا.

(٢) علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص١٨٠.

يخفى، ويَشهد على ذلك أن الغرض لو كان هو حصولَ المعرفة كيفما اتّفق كان تكليفُنا تحصيلَها لغوا قبيحا؛ لأن كوننا مختارين من هذه الجهة يفتح المجال لعدم تحقق المعرفة في نفوس من لم ينظر نظرا صحيحا لتحصيل المعرفة، بل سيكون عدم خلق تلك المعرفة في الكافر نقضا لغرض الحكيم تعالى عن ذلك، فلا بد إذن من غرض وثمرة في جعل المعرفة مكتسبة[١].

فتحصّل من هذه النقاط أنه يقبح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم الضروري بمعرفته تعالى؛ لأن ذلك خلاف اللطف بالمكلّفين.

ومن ثَمّ إذا لاحظنا أن خلق العلم الضروري بالنبوة أو بأي منصب إلهي لا ينفك عن حصول العلم الضروري بالله تعالى لتضمن العلم بالنبوة العلم بباعث النبي = كان حكم خلق العلم الضروري بالنبوة أو بأي منصب إلهي آخر مطابقا لحكم خلق العلم الضروري بمعرفته تعالى كما هو واضح.

فتحصّل من هذه المرحلة أن خلق العلم الضروري فينا -نحن المكلفين بالأحكام العقلية- بالنبوة أو بأي منصب إلهي آخر قبيح لا يقع من الحكيم تعالى.

ومن خلال ضم المرحلة الأولى للثانية نستنتج أن الطريق الوحيد لتواصل الله تعالى معنا نحن -البشر المكلّفين بالأحكام العقلية على الأقل- تواصلا لا قبح فيه هو خرق العادة لا غير.

المرحلة الثالثة: يقبح من الله تعالى أن يعجّز نفسه من التواصل مع خلقه، وبيان ذلك في النقاط التالية:

النقطة الأولى: لا ريب في أن القدرة من صفات الكمال.

النقطة الثانية: يمكن تقسيم القدرة بلحاظ متعلّقها إلى قسمين:

القسم الأول: القدرة على إحداث الممكنات، وهي قدرة ذاتية لله تعالى.

القسم الثاني: القدرة على إحداث الممكنات متعنونةً بالعناوين الاعتبارية ذات القيمة

---

(١) لاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص ١٨٠-١٨١

العُقَلائية[١].

النقطة الثالثة: ومن قبيل القسم الثاني القدرة على التواصل مع الكائنات العاقلة؛ لأن التواصل مع الكائنات يتوقف على إحداث الفعل الذي يختص بخصوصيتين:

الخصوصية الأولى: تقرر دلالة لهذا الفعل في أذهان من يراد التواصل معهم.

الخصوصية الثانية: استناد هذا الفعل إلى المُتَواصِل في أذهان من يراد التواصل معهم.

وهاتان الخصوصيتان اعتباريتان غير داخلتين في متعلّق القدرة على إحداث الممكنات، وتوضيح ذلك:

أن القسم الأول من القدرة لا يتعلق إلا بالماهيات الممكنة ولا شأن له بتعنون الفعل بالعناوين الاعتبارية، فلا فرق بالنسبة لهذه القدرة بين إيجاد لفظ «ديز» وإيجاد لفظ «زيد»، فكلاهما ماهية صوتية لا أكثر، والفرق بينهما أن الأول لم يُعتبَر دالا على معنى عند العقلاء والثاني اعتبر دالا على معنى عندهم، وهذا الاعتبار لا يجعل إيجاد لفظ «زيد» إيجادا لشيئين وإيجاد لفظ «ديز» إيجادا لشيء واحد، بل كلاهما إيجاد لشيء واحد، وغاية ما في الأمر أن اعتبار المعتبر قد تعلق بلفظ «زيد» فتقررت له دلالة ولم يتعلّق بلفظ «ديز» فلم تتقرر له دلالة، وهذا الاعتبار وعدمه لا يغير في ماهية اللفظ شيئا.

وكذلك القسم الأول من القدرة لا يتعلق بإيجاد الخصوصية الثانية، فلو فُرِضَ أن الله تعالى أوجد لفظا له دلالة، فهذا الحادث مستند في الواقع ونفس الأمر لله تعالى، ولكن هذا لا يعني أنه مستند إليه تعالى في مقام الإثبات، أي في نظر واعتقاد من أدرك اللفظ المُحدَث واستمع إليه، وهذا الاستناد في مقام الإثبات ليس متعلّقا للقسم الأول من القدرة، ومن هنا فلو صدر اللفظ متقررا استناده إلى الله تعالى أو صدر من دون أن يتقرر استناده إليه تعالى لم يكن أي فرق بين اللفظين من حيث تعلق القسم الأول من القدرة بهما.

ومن هنا فهاتان الخصوصيتان غير متعلّقتين بالقدرة بالمعنى الأول بصورة مباشرة.

---

(١) يأتي إيضاح هذا القسم قريبا بإذن الله تعالى.

نعم، ضمان تحقق هاتين الخصوصيتين مقدور لله تعالى من خلال فعله تعالى لا من خلال كونهما من الممكنات، توضيح ذلك:

أن تحقق هاتين الخصوصيتين يتوقف على بعض الأفعال وعلى ترك بعض الأفعال.

فلكي يُضمن تحقق الخصوصية الأولى لا بد من أن يُخلق العاقل في ظروف بحيث ينقدح في نفسه الداعي غير المزاحم بصارف لوضع اللغات وتقرير الدلالات أو أن يباشر الله تعالى وضع اللغات وتقرير الدلالات ثم يوصل هذا الأمر إلى البشر، وهكذا.

ولكي يُضمن تحقق الخصوصية الثانية لا بد من أن لا يمكّن الله تعالى أحدا من أن يفعل الفعل الدال على المعنى المراد إيصاله، فلو مكّن الله تعالى كائنا من إحداث الألفاظ لم يكن في البين طريق لإثبات صدور اللفظ من الله تعالى وإن كان اللفظ صادرا منه تعالى، وكذلك لو مكّن الله تعالى بعضَ خلقه من خرق العادة لم يكن في البين طريق لإثبات كون الخارق للعادة صادرا من الله تعالى وإن كان صادرا بالفعل عن الله تعالى.

فاتضح من خلال هذا البيان أن القسم الثاني من القدرة يرجع إلى أفعال الله، فيمكن أن يقوم الله تعالى بتعجيز نفسه عن القسم الثاني من القدرة ويمكن أن يُحافظ على قدرته على ذلك، فليس القسم الثاني من قدرته تعالى مما يستحيل ارتفاعه، بل الأمر بيده تعالى، فله أن يخلق الكون بطريقة يكون سبحانه وتعالى قادرا بالمعنى الثاني من القدرة، وله أن يخلق الكون بطريقة لا يكون سبحانه وتعالى قادرا بالمعنى الثاني من القدرة، وليس في ذلك استحالة ذاتية.

فالحاصل أن القدرة على التواصل مع الخلق الواعي من قبيل القسم الثاني من القدرة الذي يمكن لله تعالى أن يحققه لنفسه ويمكن له تعالى أن لا يحققه لنفسه، وليس في تعجيز الله نفسه عن ذلك استحالة ذاتية، نعم، الله سبحانه لا يختار تعجيز نفسه عن ذلك وإن كان قادرا على ذلك التعجيز، لما سيأتي في النقاط الآتية.

النقطة الرابعة: تعجيز الله تعالى نفسه نقصٌ بحكم العقل؛ لأن فقدان أيّا من معنيي القدرة نقص بحكم العقل الضروري بلا فرق بينهما.

النقطة الخامسة: إيقاع المختار المتصف بصفات الكمال نفسه في النقص قبيح، فلا

يصدر من الله تعالى كما تقرر في علم الكلام[١].

فتحصّل من هذه المرحلة أن الله تعالى لا يُعجّز نفسه عن التواصل مع الخلق؛ لأن ذلك قبيح لا يقع من الحكيم.

ونتيجة هذه المراحل الثلاث تتضح بالبيان التالي: لّما تقرر في المرحلة الأولى من أن التواصل بين الله تعالى وخلقه منحصر بخلق العلم الضروري وخرق العادة وتقرر في المرحلة الثانية أن التواصل من الله تعالى معنا -نحن المكلفين بالأحكام العقلية على الأقل- من خلال العلم الضروري قبيح = لّما تقرر كل ذلك عُلِمَ أن الطريق الوحيد للتواصل بين الله تعالى وبيننا هو طريق خرق العادة، وليس في البين طريق آخر.

ومن هنا فلو مكّن الله تعالى غيره ممن لا يُمثّله في أفعاله -كعصاة الجن مثلا- من خرق العادات = لَلزم من ذلك أن يُعجّز الله تعالى نفسه عن التواصل بينه وبيننا، وهذا نقص لا يوقع الله تعالى نفسه فيه كما تقرر في المرحلة الثالثة، فثَبَت من خلال ذلك أن الله تعالى لا يمكّن من لا يأتمر بأمره من خرق عاداتنا، وهو المطلوب.

الإشكال على هذه الطريقة:

هذه الطريقة قوية مُحكمة لولا الخلاف المبنائي في قاعدة اللطف؛ إذ لا نُسلّم أن اللطف واجب بحيث يقبح تركه، بل غاية ما في الأمر أنه حسن[٢].

ومن هنا يقع السؤال حول إمكانية تتميم هذه الطريقة من خلال حسن اللطف لا من خلال وجوبه؛ إذ إن صياغة الدليل ستكون كالتالي: لّما كان التواصل بين الله تعالى وخلقه لا يمكن إلا من خلال خلق العلم الضروري أو خرق العادة كما تبيّن في المرحلة الأولى وكان خلق العلم الضروري منافيا للطف الذي هو حسن = لّما كان الأمر كذلك انحصر التواصل بين الله وخلقه بخرق العادة؛ لأنه الطريق الوحيد الذي ليس فيه ترك للحسن ولا فعل للقبيح.

ومن هنا فإذا عجّز الله تعالى نفسه عن التواصل بخرق العادة من خلال تمكينه غيره

---

(١) لاحظ مثلا: سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد، ج١ ص١٥٠ وما بعدها.

(٢) لاحظ: علي أبو الحسن، الحواشي على تلخيص الشافي، لم يطبع بعد.

من خرق عادتنا = لَزِمَ من ذلك أن يكون قد أوقع نفسه بالنقص؛ لأنه حينئذ حصر طريق التواصل بينه وبين خلقه بترك الحسن، وهذا نقص لا يفعله تعالى كما تقرر في المرحلة الثالثة.

وبعبارة أخرى: لا فرق في النقص بين حصر التمكّن من التواصل بفعل القبيح -كما هو مبنى من يرى وجوب اللطف- وبين حصر التمكّن من التواصل بترك الحسن -كما هو مبنى من يرى حسن اللطف دون وجوبه-، فكلاهما نقص، ومن ثَمَّ -ووفقا للمرحلة الثالثة- لا يوقع الله تعالى نفسه في هذا النقص.

ولكن وبعد اللتيّا والتي يصعب الاعتماد على هذه الطريقة بناء على عدم وجوب اللطف؛ لأن خلق العلم الضروري وإن كان تركا لحسن إلا أنّه من جهة أخرى حسن، لما فيه من منع من سيكفر عند عدم خلق العلم الضروري من الكفر، وهذا حسن؛ لأن المنع من القبيح (الكفر) حسنٌ.

ومن ثَمّ يتضح أن حصر التواصل بخلق العلم الضروري ليس نقصا؛ لأن التواصل بخلق العلم الضروري وإن كان تركا للحسن إلا أنه حسن من جهة أخرى، ومن ثَمَّ لا يكون إسقاط طريق خرق العادة في مقام التواصل موجبا للنقص والقبح للتمكّن حينئذ من خلق العلم الضروري بلا فعل قبيح، وترك الحسن وإن وقع إلا أنّه فعلٌ لحسن من جهة أخرى، ولا محذور في ذلك.

فَتَحَصّل أن هذه الطريقة غير تامة إلا على مبنى من يقول بوجوب اللطف، ولكن الصحيح عدم تمامية هذا المبنى، فالطريقة غير تامة.

الطريقة السابعة: لو أمكن خرق العادات لغير الله سبحانه لكان وقوع الآلام الناشئ من طرد العادات فاقدا للتبرير المنطقي

وتوضيح هذه الطريقة في **النقاط التالية**:

النقطة الأولى: لا ريب أن لاطّراد قوانين الطبيعة دورا عظيما في تحقق آلامٍ غير ناشئة من اختيار الإنسان، كتأثير الرياح والنيران والزلازل والبراكين والأمراض.

النقطة الثانية: لا بد من أن يكون في اطّراد العادة الموجب لتحقق الآلام وجهُ حُسْنٍ يُصحِّح هذا الاطّراد بحيث يكون مزاحما لحسن خرقها دفعا للآلام.

وبعبارة أخرى: لا شك في أن خرق العادات لدفع الألم حسن، فترك هذا الحسن من قِبَل الله سبحانه لا يُعقل إلا بوجود حَسَنٍ مزاحم لهذا الحَسَن، بحيث يكون في نفس عدم خرق العادات حُسْنٌ لا يتحقق إلا بعدم الخرق؛ وإلا لم يكن في البين أي مزاحمة.

النقطة الثالثة: قد تنقّح في محلّه[1] أن الله سبحانه لا يترك الحسن إلا في أحد حالتين:

الحالة الأولى: حالة التزاحم بالذات بين فعل حسن وفعل آخر حسن، والمراد بحالة التزاحم بالذات أن يكون أحد الفعلين الحسنين متوقّفا على ترك الآخر، وحالة التزاحم بالذات ليس لها إلا موردان:

الأول: حُسن التعريض للثواب، فيمكن أن يترك الله تعالى الإحسان والتفضّل على خلقه لأجل ابتلائهم، الأمر الذي يوفّر لهم فرصة لنيل الثواب باختيارهم.

الثاني: حُسن اللطف، فيمكن أن يترك الله تعالى الإحسان والتفضل لأجل أن يعتبر المتكلّف ويتعامل مع الدين بجدّيّة أكبر، فيكون أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية بسبب ترك ذلك الإحسان والتفضل.

ولا يخفى أن المورد الثاني تابع للمورد الأول؛ إذ لا معنى للطف من دون تعريض للثواب ومن دون ابتلاء وتكليف.

---

(١) لاحظ: علي أبو الحسن، محاولة لتحقيق حال أدلة النبوّة العامة، مخطوط؛ علي أبو الحسن، التعليق على المتن الكلامي المختصر، مخطوط.

الحالـة الثانيـة: حالـة عدم تناهي الحسـن بحيث لا يوجد حـد للفعل الحسـن، فكل مرتبة ممكنـة مـن الفعـل الحسـن يمكن تحقيـق مرتبة أعـلى منها وهكـذا، ولّمـا كان إيجـاد اللامتناهي محـالا اسـتحال إيجـاد الحسـن بتـمام مراتبه، فيختـار الـرب سـبحانه أي مرتبة من الحسـن ولا يوجـد ترجيـح لمرتبة عـلى أخرى.

النقطـة الرابعـة: الحالـة الثانية ليسـت محلا للـكلام فعـلا؛ لأن موردنا -وهـو دفع الضرر بخـرق العـادات عـن غير العاصـين- ليس ممـا لا يتناهى كـما لا يخفى.

فـلا بـد من أن يكـون لانتفاءِ خرق العـادة خرقا دافعا لآلام غير المسـتحقين دخـلٌ وتأثيرٌ في التعريـض للثواب أو اللطف.

النقطة الخامسة: إذا انتفى خرق العادة الدافع للآلام تحقق لدينا أمران:

الأمر الأول: اطّراد العادة.

الأمر الثاني: حصول الألم.

وحينئـذ نقـول: لّمـا كان لانتفـاء خـرق العـادة الدافـع لـلآلام دخـل وتأثـير في التعريض للثـواب أو اللطـف[1] = لم يخـلُ أمـر المؤثر في التعريض للثـواب أو اللطف: إمـا أن يكون قائما في الآلام الواقعـة بطـرد العـادات أو أن يكـون في نفـس طرد العـادات، فلـمّا كان الأول بعيدا جـدا في كل المـوارد تعـيّن الثـاني، فالمؤثـر في التعريض للثواب هـو نفس طرد العـادة في بعض الموارد عـلى الأقل.

ووجـه بُعـد كون المؤثر هـو الآلام نفسـها أن الآلام وإن كانت ذات مصلحـة في التكليف والابتـلاء عـلى مـا تقـرر في مباحـث العـدل الإلهـي إلا أن كـون المصلحـة قائمـة بهـا فقط في جميـع مـوارد طرد العـادة على كثرتهـا بعيد، ولذلـك يحصل الاطمئنـان أو اليقين بـأن في نفس طـرد العـادة مصلحة مرتبطـة بالتعريـض للثواب.

النقطـة السادسـة: لا يُعقـل أن يكـون لاطّـراد العـادة تأثـير في التعريض للثـواب إلا من خـلال كـون خـرق العـادات طريقـا وحيـدا للتواصل بيننـا وبين الله تعـالى، ولا نعقـل وجها

---

(١) لا حاجة إلى تكرار قولي «أو اللطف» في المرات اللاحقة؛ وذلك لما تقدّم من تفرّع اللطف على التعريض للثواب.

آخر.

إن قلت: إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، فربّما يكون في اطّراد العادة مصلحة أخرى لم نلتفت إليها.

قلت: بناء على انضباط وانحصار أحكام العقل العملي -كما بيّنته في محله[1]- يكون عدم الوجدان في المقام كاشفا عن عدم الوجود.

وبعبارة أخرى: لّما كان التعريض للثواب متوقفا على ترك بعض الأفعال الحسنة، وكان من تلك الأفعال الحسنة المتروكة خرق العادة لدفع الألم وكان المصحح لوقوع الألم نفس اطّراد العادة لا لوجود مصلحة في الألم = لّما كان الأمر كذلك لم يُعقل أن يكون لطرد العادات في موارد الآلام غير المستحقة مصلحة مُصحّحة للطرد إلا في تحقيق الدلالة من خلال خرق العادة.

هذا، فلو كان خرق العادة تحت سلطة الكائن المنحرف لم يكن أي وجه لعدم خرق العادة لدفع الآلام غير المستحقة وغير الواقعة باختيار الظالمين؛ وذلك لأنه لو كانت مصلحة اطراد العادة غير ثابتة في مورد ارتكاب الكائن الآخر للقبيح -الذي هو إضلال الناس وإيهامهم بخلاف الواقع- فكيف تكون ثابتة في مورد فعل الحسن -الذي هو دفع الآلام عن غير المستحقين-؟!!

فَثَبَتَ من خلال هذه النقاط الست أنه لو كان للكائن الآخر سلطة على خرق العادة لكان خرق العادة الدافع للآلام واقعا لا محالة، فلمّا لم يَقع الخرق الدافع للآلام غالبا عُلِمَ أن في اطّراد العادة مصلحة تمنع من استناد خرق العادة لغير إرادة الله سبحانه، فيثبت أنه ليس للكائن الآخر سلطة على خرق العادات.

هذا، ولم أجد لهذه الطريقة ذكرا في كلام أحد من العلماء، ولكن هناك من بيّن حِكمةَ اطّراد العادة وإن استلزمت تحقق الآلام، قال سديد الدين الحمصي «وكذا يحسن الألم الذي يفعله الله تعالى و هو جار مجرى فعل غيره، نحو أن يطرح الإنسان طفلا أو غيره في

(١) لاحظ: علي أبو الحسن، محاولة لتحقيق حال أدلة النبوّة العامة، مخطوط؛ علي أبو الحسن، التعليق على المتن الكلامي المختصر، مخطوط.

النـار أو الثلـج فيتـألّم و يمـوت؛ فـإنّ ألَمَـهُ من فِعْـلِ الله تعـالى إمّا مبتـدأً أو متولّـدا أو يمنع منه إن كان متولّـدا لا بتصديـق صـادق من حيـث إنّه نقض للعادة[١]، ولا يحَسُـن نقـض العادة في زمـان التكليـف لا للتصديـق، فإنّما حَسُـنَ ذلـك الألم؛ لأنّه يجـري مجرى فعل غـيره تعالى»[٢]، وقـال الشـيخ محمـد آصـف المحسـني «يمكـن أن نكشـف بعض السـر مـن جريـان عادته[٣] بتأثـير الأسـباب في المسـبَّبَات، وهـو أنّ أهـم الأمـور عنـد الله تعـالى رواج الديانـة والشريعة عنـد النـاس ليبلغـوا أقصى سـعاداتهم وكمالاتهـم ...، هذا من جهـة، ومن جهة أخـرى أنه لا ريـب في أن العبـادة ورواج الديانة لا يتحقّقان إلا بإرسـال الرّسـل، ولا يمكن معرفة الرسـل إلا بالمعجـزات ...، وليسـت المعجـزة إلا خرق العادات وبُطلان تأثير الأسـباب في المسـبَّبات العاديـة أو تأثـير أسـباب خفيـة أقـوى غـير مألوفـة للنـاس في المُسـبَّبات، فلو أبطـل الله تعالى تأثـير النـار لحفـظ صبيّ وتأثـير الجـوع والعطـش لبقـاء كبـير وتأثير الهـدم والخـرق والغرق لصحـة زيـد وراحـة بكـر مثـلا في كل زمـان ومـكان = لأصبحـت الأفعـال الخارقـة أمـورا عاديـة لا تتوجّـه إليهـا الأنظار أبدا، بـل يصـير كل شيء متعارَفا عاديّـا، فحينما ادّعـى نبيٌّ أنه رسـول مـن قِبَـلِ الله تعـالى وطولِـبَ بالدليـل يُفحَـم لا محالـة؛ إذ لا طريـق له لإثبـات مُدَّعاه بعدمـا تعارف وشـاع بطـلان قانون السـببية والعلّيّـة...»[٤].

الإشكال على هذه الطريقة:

هـذه الطريقـة لا تفيـد إلا الظـن القـوي؛ لصعوبـة التسـليم بالنقطـة الخامسـة، فهي وإن كانـت غـير بعيـدة ولكنها ليسـت يقينيـة؛ إذ يبقى احتمال كـون اطّـراد العادة المؤثـر في الآلام ذا مصلحـة في الآلام نفسـها لا في طـرد العـادة لمـا تقـرّر في مباحـث العـدل الإلهي مـن ثبوت مصلحـة في الآلام.

ومـن ثَـمّ فـما ذُكِـرَ في النقطـة الأخـيرة مـن أنّه لـو كان خـرق العادة تحـت سـلطة الكائن المنحـرف لم يكـن أي وجـه لعـدم خـرق العـادة لدفـع الآلام غـير المسـتحقة وغـير الواقعـة باختيـار الظالمـين = مبنـيٌّ عـلى كون المصلحـة قائمة في نفس اطّـراد العـادة لا في الألم الحاصل

---

(١) لم أفهم المراد بقوله «أو يمنع منه ... نقض للعادة».

(٢) سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٠٩.

(٣) أي عادة الله تعالى.

(٤) محمد آصف المحسني، صراط الحق، ج٢ ص٣٠١.

بطـرد العـادة؛ إذ لـو كانـت المصلحـة قائمـة في نفـس الألم لتحقق المـبرر المنطقي لعـدم خرق العـادة في مـوارد الألم؛ إذ ذات الألم هـو المطلـوب فيكـون خـرق العـادة -حينئـذ- نقضـا للغـرض، وأمـا في مـوارد تـصرف الكائـن الآخر في خـرق عاداتنا فلـمّا لم يكن في طـرد العادة ألم صـح خرقهـا بـلا محذور.

نعـم، يتـم ما ذكـر في النقطة الأخـيرة لو كانـت المصلحة قائمـة في نفس اطّـراد العادة؛ إذ حينئـذ يمكـن أن يُدّعـى أن تمكـين المُضِل من خـرق العادة مـلازم لخرق العـادات خرقا دافعا للآلام التـي لا مصلحة فيهـا بذاتها.

فالحاصل أن هذه الطريقة قوية ولكن لا توجب اليقين.

الطريقة الثامنة: الاعتماد على الملازمة بين الترجيح الظني والترجيح القطعي في هذا المورد

هذه الطريقة لا تخلو من دقة، وبيانها في التالي:

النقطة الأولى: إذا حصل خارق للعادة مطابق لدعوى مدّع ما فلا يخلو الأمر: إمّا أن يكون صادرا من الله تعالى أو بأمره تعالى وإما أن يكون صادرا من غيره تعالى للإضلال ...

فعلى الأول[١] يقبح ترك الاتّباع بحكم العقل؛ لأنّه يكون حينئذ صادرا من الله تعالى، ولله تعالى حق الطاعة على عباده الثابت بحكم العقل العملي.

وعلى الثاني يقبح بحكم العقل تصديق المدّعي في دعواه ونسبته إلى الله تعالى[٢]؛ لأنه قول بخلاف الواقع من دون حجة، وهو قبيح.

النقطة الثانية: التمكين من فعل القبيح من دون داعٍ حسنٍ قبيحٌ عقليٌّ من جهة كونه لغوا[٣] وتركٌ لحسنٍ عقليٍّ من جهة كونه توفيرا للمجال لفعل القبيح؛ إذ لا يخفى أن المنع من القبيح حسن فيكون التمكين من القبيح تركا للحسن.

ومن هنا لّما كان تمكين الكائن الآخر من خرق عادتنا تمكينا لنا من فعل القبيح باتّباعه لم يحسن مثل هذا الأمر إلا لأجل ابتلائنا بترك هذا القبيح؛ وإلا لزم من ذلك لغوية مثل هذا التمكين ومخالفة الحسن في تمكيننا من القبيح، ولا ترتفع اللغوية ولا يكون ترك هذا الحسن حسنا إلا إذا توقف على تركِ هذا الحسنِ أمرٌ حسنٌ عظيم كالابتلاء الذي يفتح المجال لنيل الثواب المشتمل على التعظيم.

فَتَحصّل إلى هنا أنه لا يحسن تمكين الكائن الآخر من إضلالنا إلا لأجل ابتلائنا الذي

---

(١) المراد بالأول هو صدورُه من الله أو بأمره؛ إذ لا فرق بينهما من ناحية محل الكلام.

(٢) هذا فيما لو أمر مدّعي النبوة الناس بتصديقه والإيمان به، وأما إن أمرهم بأمور يفعلونها فقط فلا تتم هذه الطريقة؛ لأن الاحتياط ممكن حينئذ، وهذه الطريقة مبنية على عدم إمكان الاحتياط كما سيتبين في النقطة الثالثة بإذن الله تعالى.

(٣) يزيدُ هذا الأمرَ وضوحا ما تقرّر في محلّه من أن الفعل الإلهي ما لم يكن لنفع كائن كان لغوا قبيحا، والتمكين من القبيح ما لم يرجع إلى النفع يكون قبيحا، فلا بد من أن يقترن التمكين من القبيح بالابتلاء وإلا لكان لغوا قبيحا (لاحظ رسالة كاتب هذه الأوراق «محاولة لتحقيق أدلة النبوة العامة»).

يفتح المجال لنيل الثواب العظيم.

النقطة الثالثة: خرق العادة من قبل الله تعالى أو من قِبَلَ من يأمره الله تعالى تصديقا لدعوى مدّع للنبوة مستلزم لابتلائنا بما يجيء به النبي؛ لأن مقتضى تصديق الله تعالى لهذا المدّعي وكون الله تعالى صادقا يتنزّه عن الكذب = أن تكون دعوى المدّعي مطابقة للواقع، ومقتضى مطابقتها للواقع أن يكون ما جاء به مدّعي النبوة ملزما للمخاطبين، وهذا هو المراد بابتلائنا بما يجيء به النبي.

فتحصل من النقطتين السابقتين أن حصول خرق العادة المطابق للدعوى مستلزم على كل تقدير لابتلائنا إما باتّباع المدّعي أو بمخالفته.

النقطة الرابعة: لا يوجد مجال للاحتياط في هذا المورد لكونه من قبيل دوران الأمر بين المحذورين، ولا يمكن تحصيل الواقع في هذا المورد من دون إعلام بالواقع.

النقطة الخامسة: إذا دار الأمر بين الإلزام بالاتّباع والإلزام بعدم الاتباع ولم يمكن الاحتياط قَبُحَ من المولى أن يُكلّف بأحدهما من دون إعلام بالواقع؛ لأنّه تكليف بما لا يمكن العمل به، وهو لغو قبيح[1].

فتحصّل أن المولى لا بد من أن يتواصل معنا في هذا الأمر ببيان الواقع لا محالة: إما ببيان أن المعجز صادر من الله تعالى أو ببيان أن المعجز ليس صادرا من الله تعالى.

النقطة السادسة: يمكن بيان حقيقة الأمر إما من خلال خلق العلم الضروري أو من خلال المرجّح الظنّي لأحد الطرفين!

أما البيان بالعلم الضروري فهو واضح.

وأما البيان بالمرجّح الظني فهو موجب للقطع أيضا! وذلك للقطع حينئذ باعتماد الله على هذا المرجّح الظنّي؛ إذ لمّا وجب البيان ولم يحصل العلم الضروري تعيّن كون كل ما يرجّح ولو ظنّا مُرجّحا قاطعا؛ وإلا لزمت اللغوية في خرق العادة إن كان صادرا من الله

---

(١) يرى كاتب هذا البحث أن التكليف بما لا يُطاق قبيح لأنّه لغو لا لأنّه ظلم لعدم وجود ملازمة بين التكليف والعقوبة، نعم، العقوبة على مخالفة التكليف غير المقدور عليه ظلم، وقد بيّنت ذلك في الحواشي على كفاية الأصول.

أو اللغويـة في تمكـين الكائـن الآخر مـن خرق العـادة إن كان صادرا من الكائـن الآخر، وعلى هـذا يُفيـد المرجّح الظني القطـع وإن كان ظنّيا في نفسـه!

ولا يقـال: لِمَ لا يكـون عـدم خلق العلـم الضروري في هـذه الحال نفيا للتكليـف؟! إذ مع وجـود الاحتـمال البدوي وسـكوت الله عن حسـم الأمر حسـما قاطعـا يُعلَم أن الخـارق ليس مـن الله تعالى.

فإنـه يُقـال: كلا؛ لأن عـدم خلـق العلـم الـضروري وإن أمكـن بـدوا أن يكـون لأجـل تكذيـب المدّعـي إلا أن مـن الممكن أن يكـون لأجل الابتـلاء بالبحث عن النبـوة بل بالبحث عـن التوحيـد؛ لأن العلـم الـضروري بصدق المدّعـي ملازم لحصـول علـم ضروري بصدق المدّعـي في ادّعـاء النبـوة كـما هو واضـح وملازم أيضـا لحصول العلـم الـضروري بوجود الله تعـالى؛ لأن المدّعـي يدّعـي أنّـه نبـي مـن الله تعـالى، فـإذا حصل علـم ضروري بصـدق النبي حصـل علـم ضروري بوجـود الله تعـالى، مـع أن مـن المحتمـل أن الله يريـد ابتلاءنـا بمعرفـة النبـوة وبمعرفتـه تعـالى عـن اسـتدلال وكسـب لا أنّـه يريـد تحقيـق العلـم بالنبـوة وبوجوده تعـالى كيفـما اتّفـق، ومع هـذا الاحتـمال لا يكون عـدم خلق العلـم الضروري دليـلا على نفي الطريـق الآخر.

وبعبـارة ثانيـة: كـما يُمكـن بـدوا أن يكـون عـدم خلـق العلم الـضروري لأجـل الدلالة عـلى أن المدّعـي كاذب وأن الكائـن الآخـر هـو الـذي خـرق العـادة لا رب العـزة تعـالى = يمكـن أيضـا أن يكـون عـدم خلـق العلـم الـضروري لوجـود مصلحة في عـدم خلـق العلم الـضروري، وهـي مصلحـة الابتـلاء بالإيـمان عـن نظر وكسـب.

ومـع بقـاء الاحتـمال لا يكون عدم خلق العلـم الضروري دالا على عـدم تصديق المدّعي، ومـن ثـمّ تبقـى ضرورة التواصـل بـين الله وخلقـه في هـذا المـورد، فلـمّا لم يحصـل الترجيـح بالعلـم الـضروري تَعَيّن الترجيـح بالمرجّح الظنّي الكاشـف قطعـا بعد ملاحظة مـا تقدّم عن انتسـاب الخارق إمـا إلى الله تعـالى أو إلى غيره.

وبعبـارة أخـرى: المستشـكل يقـر بـضرورة الترجيـح، ولكنّه يدّعـي أن في البـين ترجيحا مـن جهـة عـدم خلـق العلـم الـضروري الـدال على عـدم صـدق المدّعـي، فلـمّا أبطلنـا تلك الدلالـة وأقررنا بـضرورة الترجيح وانتفـى العلم الـضروري كان المرجّح الظنّـي هو الحاكم،

فيفيد الترجيح الظنّي القطع بالواقع بعد ملاحظة ما تقدّم!

فالحاصل أنه إذا فُرِضَ تضمّن البيان لِمَا لا يمكن الاحتياط فيه وَوُجِدَ مرجح ولو ظني في نفسه على انتساب البيان إلى الله تعين الجزم بأن الخارق من الله تعالى.

هذا، ووجه اشتراط عدم التمكن من الاحتياط أنه لو أمكن الاحتياط فلا يكون الابتلاء بمثل ذلك قبيحا؛ لأنه لن يكون ابتلاءً بما لا طريق إلى تجاوزه.

فمرجع هذه الطريقة إلى ركنين:

الأول: قبح الابتلاء بما لا طريق إلى امتثاله ولو بالاحتياط.

الثاني: في حال لزوم التعيين من قبل الله تعالى ولا يقع تعيين بالعلم الضروري ولا بالسكوت يكون الرجحان الظني في نفسه تعيينا قاطعا.

ويكون الركن الأول محققا لموضوع الركن الثاني، فيُقال: بما أن التكليف بما لا طريق إلى معرفته قبيح فلا بد من التعيين، ومع ضرورة التعيين يُطَبَّق الركن الثاني.

تنبيه حول إمكان انطباق الطريقة الثامنة على كلمات بعض المتقدمين

اعلم أن من الممكن أن يكون مراد من قال بأن تمكين الكائن الآخر من خرق عادتنا يستلزم مفسدة لا يمكن دفعها -كما مرّ في عبارة ركن الدين ابن الملاحمي- أو يلزم من ذلك سد باب التفريق بين الصادق والكاذب -كما مر في عبارة الشيخ الطوسي- = من الممكن أن يكون مراده عين ما ذكرته هنا، والله العالم.

تنبيه حول إمكانية تعميم هذه الطريقة لمورد الدعوى المجردة عن الخارق

بقي في البين سؤال مرتبط بهذه الطريقة ينبغي الإشارة إليه، وهو: إن لم تقترن الدعوى بالخارق فهل يلزم التواصل الإلهي لحسم الأمر في موارد عدم إمكان الاحتياط؟ وبعبارة أخرى: هل هناك لتصحيح الاعتماد على المرجّح الظنّي خصوصية في افتراض اقتران دعوى المدّعي بالخارق المطابق؟

جواب ذلك: أن تمكين مدّعي النبوة من ادّعاء النبوة ودعوة الناس إلى نفسه تمكين للآخرين من فعل القبيح باتباعه إن كان كاذبا وبعدم اتباعه إن كان صادقا، وهذا التمكين ابتلاء للآخرين، ولا يُعقل الابتلاء فيما دار أمره بين محذورين من دون تواصل فلا بد من تواصل بين الله وخلقه في هذه الحال وإلا لكان التكليف والابتلاء تكليفا بغير المقدور.

فإلى هنا تجري تمام النقاط السابقة[1] والتي تنتج ضرورة ترجيح الله تعالى وحسم الأمر، ولكن لمّا لم يكن في هذا الفرض خارق ولا علم ضروري عُلِمَ أن الله تعالى لم يتواصل معنا لتصديق المدّعي مع تمكنه تعالى من التواصل، وهذا الإعراض عن التواصل تواصلٌ بنفي النبوة؛ لأن عدم التواصل في المورد الذي من شأنه التواصل مع إمكان التواصل = تواصل بالنفي كما هو واضح من الارتكازات العقلائية ودلالات الأفعال على مدلولاتها.

فهذا من الموارد التي تجري فيها قاعدة «عدم الوجدان يدل على عدم الوجود»

---

(١) من الأولى إلى الخامسة.

لانطباق ضابطها وهو لزوم وجود الدليل على تقدير وجود المدلول فمع انتفاء الدليل يُعلم عدم وجود المدلول.

وقد طبّق السيد المرتضى هذه القاعدة على موردنا في بعض كلماته فقال «اعلم أنه لا بد لكل مثبت أو ناف حكما عقليا أو شرعيا من دليل، غير أن الدليل في بعض المواضع على نفي أمر من الأمور قد يكون فقدَ دليل إثباته إذا عُلِمَ أنّه لو كان ثابتا لكان لا بد من قيام دليل عليه، فنقْطَع[١] هاهنا على نفيه لفقد الدليل على إثباته، ولم ننفه إلا بدليل، وهو الذي أشرنا إليه.

ولهذا ننفي نبوة كل من لم يظهر على يديه معجزة، ونقطع على انتفاء نبوته دليل النبوة[٢]، وهو المعجز، ولا نحتاج في كونه نبيا[٣] إلى دليل سوى ذلك.

ولو قيل لنا: ما الدليل على نبوة نبي بعينه؟ لاحتجنا إلى دليل يخصّها، ولا يتبع في ذلك بأنّه لو لم يكن نبيا لكان على نفي نبوّته دليل، وإذا فقدناه حكمنا بأنه نبي ...»[٤].

ثم يُعلّل السيد احتياج ادّعاء النبوة إلى الدليل دون العكس قائلا «والذي يُبَيّن صحة ما ذكرناه من الطريقة وبطل[٥] ما عارضوا به من العكس = أنّه لو احتيج في نفي كل شيء ننفيه من نبوة وشريعة وغير ذلك إلى دليل يخص ذلك المنفي من غير اعتبار بفقد دلالة إثباته = لاحتيج إلى ما لا نهاية له من الأدلة؛ لأن لا نهاية لما ننفيه من النبوات، وكذلك لا نهاية لما ننفيه من الشرائع والأحكام.

وليس كذلك ما نثبته؛ لأنه متناه محصور، فجاز أن يخصه أدلة محصورة، وهذا يكشف لك عن الفرق بين الأمرين وفساد مذهب من سوّى بينهما.

ولو قيل لمن سلك هذه الطريقة: دلّنا إذا لم ترضَ ما أشرنا إليه على أن زيدا ليس بنبي = فإنه لا يقدر إلا على أنه لو كان نبيا لظهرت عليه معجزة، وجعل فقد المعجزة دليلا

---

(١) في الأصل المطبوع «مقطع»، وهو مما لا معنى له، وقد أثبَتّ ما ناسب السياق.

(٢) كذا، والظاهر أنّ في البين سقطا، والصحيح «ونقطع على انتفاء نبوّته بانتفاء دليل النبوة».

(٣) كذا، والظاهر أنّ في البين سقطا، والصحيح «ولا نحتاج في نفي كونه نبيا».

(٤) علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، ج٢ ص١٠٢.

(٥) كذا، والظاهر أنه «بطلان».

على نبوّته»[١].

الطريقة التاسعة: الاعتماد على ثبوت النبوة العامة وعدم تحقّق العلم الضروري فيثبت تحقق الخارق بإرادة الله تعالى

وبيان ذلك في نقطتين:

النقطة الأولى: ثبت في محلّه ثبوتا اطمئنانيا أن الله تعالى سيبعث الأنبياء لهداية البشر[٢].

النقطة الثانية: لو مكّن الله تعالى الكائن الآخر من خرق عادتنا لانحصر التواصل معه سبحانه بالعلم الضروري الذي يخلقه تعالى فينا.

من خلال هاتين النقطتين يتضح أن الله تعالى لو لم يخلق فينا العلم الضروري المصحح للتواصل معه سبحانه لوجب أن يتواصل معنا من خلال خرق العادة؛ إذ لا طريق ثالثا في البين كما تبيّن في المرحلة الأولى من الطريقة السادسة، وما دام لم يتواصل معنا من خلال العلم الضروري تَعيَّن استناد خرق العادات إليه تعالى ليكون مصححا للتواصل معنا.

وبهذا يُعلم أن الطريقة الخامسة تقبل التصحيح من خلال ضم وجوب النبوة العامة من الله تعالى؛ لأن سد باب إثبات النبوة مناف لوجوب بعث الأنبياء، فإذا ثبت وجوب البعث ثبت انفتاح الباب وامتنع سدّه.

---

(١) علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، ج٢ ص١٠٣.

(٢) لاحظ استدلالات العلماء على هذه المسألة: علي أبو الحسن، محاولة لتحقيق أدلة النبوة العامة، مخطوط.

الطريقة العاشرة: الاعتماد على أن الله واضع قوانين الكون، فهو الذي يخرقها

تبتني هذه الطريقة على أن الله تعالى لمّا كان هو الجاعل لقوانين الكون فلا يتمكن من خرقها أحد غيرُه، قال السيد عز الدين الحكيم «أهم ما يمكن أن يُستَدَلّ به على النبوة هو المعجزة؛ لأن النبوة تتضمن دعوى الوساطة بين الله تعالى وبين الخلق في الإبلاغ عمّا يريدُه الله تعالى من الخلق، فأوضح ما يمكن أن يستدل به النبي المرسَل من الله هو أن يجري على يديه ما لا يمكن أن يصدر إلا من الله وبإذنه، وهو خرق النظام الطبيعي للكون، على قاعدة: أن النظام الطبيعي لا يقدر على خرقه إلا من هو جاعِلُه وخالِقُه»[١].

الإشكال على هذه الطريقة:

لم أقف على دليل على أنه لا يخرق النظام والقانون المجعول من قبل أحد إلا نفس جاعل النظام، لا في كلام صاحب هذه الطريقة ولا في كلام غيره!

---

(١) عز الدين الحكيم، بحوث في الفكر والعقيدة، ص٣٣٣.

خلاصة البحث في الطرق الدافعة للإشكال

فتحصّـل أن شـبهة اسـتناد المعجز لغـير الله تعالى مندفعـة بتمامية الطريقة الثانيـة والثامنة والتاسـعة، بالإضافـة إلى إفـادة الطريقـة السـابعة للظن، والحمـد لله وحده.

والظاهـر أن المعتمـد عنـد العقـلاء في قبول المعجز هـو الطريقـة الثانية، فهي متناسـبة مع عمـوم أذهـان البشر على بسـاطتها، ومن هنا يستسـخف البشر فكـرة انتسـاب المعجز إلى غير الله تعـالى مـا دام جامعا للقرائن التـي ذكرناها.

تنبيه حول شمول هذا الإشكال للأشاعرة

قد يتوهّم البعض أن الأشاعرة -لقولهم بأن الله خالق كل شيء وأن لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى- في مَأْمَن من هذا الإشكال؛ وذلك لأن استناد المعجز إلى الله تعالى محرز وفقا لأصولهم.

ولهذا مر قول الرازي، قال الفخر الرازي «قوله: لِمَ قلت: إنّ كل من ظهر عليه المعجز كان نبيا؟

قلنا: لِما مضى.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك لأجل قوة نفسانية أو بخاصية ذاتية أو للاستعانة بالفلكيّات أو للاستعانة بالجن والشياطين؟

قلنا: هذه الاحتمالات الأربعة ساقطة على مذهبنا؛ لأنّا بيّنا أنّه لا مؤثّر في الوجود إلا قُدرة الله تعالى، واستقصينا في الرد على المنكرين لهذا الأصل استقصاءً شافيا فلا يتوجّه علينا هذا السؤال.

نعم هو لازم للمعتزلة، وهم لا يتمكّنونَ عمرَ الدّهر من إقامة الدلالة على إبطالها»[1].

وهذا الكلام غير صحيح البتّة؛ لأن الأشاعرة وإن قالوا بأن الله هو المؤثر في كل ما في الكون إلا أنّهم يقولون بأن العباد كاسبون للأفعال التي يخلقها الله فيهم، ومقتضى هذا الكسب أن يُسند الفعل إلى العبد، ومن هنا لا يلتزم الأشاعرة بأنه لو خلق الله كلاما في زيد يدل على صدق شخص آخر= لا يلتزم الأشاعرة بإسناد هذا التصديق إلى الله تعالى وإن كان الله تعالى موجدا لهذا الكلام عندهم، والوجه في ذلك كسب زيد للكلام الذي خلقه الله تعالى فيه.

ومن الطريف أنّي وقفت على التزام بعض الأشاعرة بهذا اللازم، فقد قال الباقلّاني «اعلموا وفقكم الله أن المعجز لا يكون عندنا معجزا حتى يكون مما ينفرد الله عز وجل

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٥٠٦-٥٠٧.

بالقدرة عليه ولا يصح دخوله تحت قُدَر الخلق من الملائكة والبشر والجن»[١].

وقال «فإن قال قائل: فَلِمَ جعلتم الجواب ما وصفتم هو أولى من جواب القوم؟

قلنا: لأجل أنّه إنّما يدخل تحت مقدور العباد أو مثله رُبّما عَرَضَت فيه الشُّبَه وحصلت شكوك للمكلّفين في أنّه مما يتم بحيلة من الحِيَل وسبب من الأسباب يكون للذي فَعَلَ ذلك الجنس الذي هو داخل تحت قُدَرِ العباد، ...

فإذا كان ذلك من قولهم كذلك لم يَجُز أن يكون المُعجِز ممّا يدخل جنسه تحت قُدَرِ العباد؛ لأن ذلك يُشكّك المكلّف في أنّ ما ظهر على أيدي الرّسل من فعل الله سبحانه الذي قَصَد به تصديقهم والشهادة لهم، ولم يأمن مُشاهِد ذلك والعالِم به أن يكون ما ظهر من مقدورات مدّعي النبوة أو من مقدورات غيره من البشر ممّن قصد بفعله التمويه والإلباس على الناس ...»[٢].

وكلامه صريح قاطع في الالتزام بضرورة نفي تعلّق قدرة العباد بالمعجز[٣]؛ إذ لو صح التعلّق لأمكن كون بعض الخلق كاسبا للخارق الذي أوجده الله تعالى، ومع ذلك لا يُحرَز وقوع الخارق تصديقا من قبل الله تعالى للمدّعي.

ومن هنا يُعلم أن كلام الرازي في تقريره الإشكال ساقط في نفسه، ومتوجّه عليه قبل أن يتوجّه إلى غيره، وكان الأولى له أن لا يتكلّم بأسلوب لا يتناسب مع سقوط رأيه وقوة رأي مخالفيه، وسيتّضح قريبا من الذي لا يتمكّن عمر الدهر من تقرير دلالة المعجز على صدق مدّعي النبوة، والحمد لله وحده.

---

(١) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص٨ ولاحظ ص٨-٣٦ وص٤٥.

(٢) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص١٧-١٩.

(٣) ينبغي الالتفات إلى أن الكسب هو تعلّق القدرة الحادثة بالفعل من دون أن تؤثر في وجوده (لاحظ: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص٢٢٣-٢٢٧).

الإشكال الثاني: لا مجال لإحراز وقوع الخارق على وجه التصديق، ويُحتَمل وقوعه على وجه آخر

قال فخر الدين الرازي «ثمّ إن سلّمنا أنه يجب أن يكون[1] لغرض، لكن لا نسلّم أن ذلك الغرض ليس إلّا تصديقه لذلك المُدّعي، فلا بد من الدلالة على ذلك سواء قدرنا على ذكر غرض آخر أو لم نقدر عليه.

ثم إنّا نذكر على سبيل التبرّع أغراضا أُخَر سبعة:

أحدها: أن يكون لطفا لمكلّف آخر.

وثانيها: أن يكون إجابة لدعوة إنسان آخر.

وثالثها: أن يكون معجزة لنبي آخر.

ورابعها: أن يكون المقصودُ منه ما هو المقصود من إنزال المتشابهات وإيلام الحيوانات؛ فإن المتشابهات لّما كانت بظواهرها موهِمَةً للخطأ، والمكلّف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمّل المشقة من النظر والتأمّل، فلا جَرَم يصير مستحقّا للثواب بسبب ذلك.

فكذلك هنا، لّما كان موهما كون المدّعي صادقا فالمكلّف لا يمكنه أن يجزم بذلك إلا بتدقيق النظر، فالله تعالى يفعله ابتلاء وامتحانا للمُكَلّف ليستحق الثواب مما يلزمه من المشقة.

وخامسها: أن يكون ذلك ابتداءَ عادة أراد الله تعالى إجراءها فيما بعد ذلك.

وسادسها: أن يكون ذلك تكرير عادة لا تدور إلا في مُدَد متطاولة؛ لأن العادات قد تكون ...

وسابعها: أن يكون غرضه إضلال العباد، وهذا الوجه لا يمكن إيراده إلا على الأشعرية الذين يُجوّزون ذلك من الله تعالى.

---

(١) أي الخارق.

...»[١].

وقال في مورد آخر مرتبط بهذا الإشكال «لا يقال: هب أن فعل الله لذلك المعجز غيرُ مُتَعِيّن أن يكون الغرضُ منه التصديق، ولكنّه يوهم أن الغرض منه تصديق الكاذب، وذلك قبيح، وما يوهم القبيح فهو قبيح.

لأنّا نقول: لو كان ما يوهم القبيح قبيحا لكان إنزال المتشابهات وخلق الآلام قبيحا، ومعلوم أنّه ليس كذلك، وتحقيقه ما مر في أول الكتاب: أنّ المكلّف لو حمله على المحمل القبيح مع أنّه غيرُ مُتَعِيّن لكان التقصير من جانب المكلّف لا من جانبه تعالى»[٢].

الجواب عن الإشكال:

الذي وقفت عليه في دفع هذا الإشكال طريقتان:

الطريقة الأولى: يقبح وقوع المعجز لغير التصديق لتمامية الدلالة على التصديق

تفترض هذه الطريقة أن المعجز بعد كونه دالا على التصديق يقبح إيقاعه لأجل غرض آخر غير التصديق، فمع عدم مطابقة دعوى المدّعي للواقع يقبح إجراء المعجز على يديه ولو كانت لغرض آخر.

قال السيد المرتضى «فأما شبهة من قال منهم: إنّه لا يمكن الوصول إلى الفرق بين النبي والمتنبّي من حيث إنّ عندكم إنّما يفرّق بينهما بالعَلَم المعجز، والمُعجز يجوز أن يفعله الله تعالى لما فيه من المصلحة وإن طابق دعوى المدّعي = فباطلة؛ وذلك أن الذي قالوه ليس بكلام صحيح؛ لأن المعجز يجري في التصديق مجرى قوله «صَدَقْتَ»، ولا يجوز أن يقول له «صدقت» إلا وهو صادق في نفسه.

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٤٢٤-٤٢٥.
ولاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٦٨؛ الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، ص٤٤٦-٤٤٧.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٦٩.

ولا يجوز أن يقول ذلك لغرض آخر؛ ألا ترى أنّ الواحد منّا متى ادّعى عليه غيره بأنّه وكيله أو رسوله أو صاحبه وقال «الدليل على ذلك أنني أقول بحضرته ذلك فيقول لي «صدقت»»، فلا يقول له «صدقت» إلا وهو صادق عنده، ولا يجوز أن يقصد بقوله «صدقت» غرضا آخر؛ لأنّه لو فعل ذلك لعُدّ سفيها واضعا للشيء في غير موضعه، والعلم بذلك ضروري.

فإذا كان المعجز يجري مجرى قوله «صدقت»؛ لأنّ القول لا يمكن فيه[1]؛ لأنّه يحتاج إلى دلالة يُعلَم بها أنّه قول الله تعالى وذلك يتسلسل، فمتى أظهر الله العَلَم المعجز على يد المدّعي للنبوة على شرائطه عُلِمَ به صدق المدّعي»[2].

الطريقة الثانية: استلزام الإيهام من فعل المعجز لغير التصديق، وهو قبيح

تفترض هذه الطريقة أنه لا يمكن أن تُفعَل المعجزة لغير التصديق؛ لأن في ذلك إيهاما بخلاف الواقع، وهو قبيح.

قال المحقق الحلي «والدليل على أن مثل ذلك يراد به التصديق أنّه لو لا ذلك لزم أحد أمرين: إما العبث أو الإيهام، والقسمان باطلان.

أما الملازمة فلأنّه لو لم يرد التصديق لكان إمّا أن يكون له في ذلك غرض، وإما أن لا يكون.

ويلزم من الثاني العبث.

وإن كان له غرض: فإما التصديق أو غيره، فبتقدير أن يكون غيره ولا دلالة يلزم منه الإيهام؛ لأن المعجز يجري مجرى قول القائل «صدقتَ»؛ إذ الإنسان إذا ادّعى على غيره

---

(١) أي أن القول لا يمكن في الله تعالى؛ لأنه لا بد من دلالة على أن القول قول الله تعالى فيحتاج إلى قول آخر فيتسلسل، فلا بد من خرق العادة.

(٢) علي بن الحسين الموسوي، شرح جُمَل العلم، ص١٧١-١٧٢.

ولاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٣١؛ محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٦٠-٤٦١؛ محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٢٩٧-٢٩٨.

وكالـة ...[١]، وإذا كان مجرى التصديـق فلـو لم يُرِده لَـزِمَ الإيهام.

وأما بطلان كل واحد من القسمين فقد مر في أبواب العدل[٢].

فإن قيل: ...»[٣].

وقـد اعـترض على نفسـه بعض الاعتراضـات، أهمّهـا أنّه مع وجـود احتـمال أن لا يكون التصديـق مقصـودا لا يكـون ثمّ إيهـامٌ، فيبقى احتمال وجـود مصلحة أخرى مـن فعل المعجز غير التصديـق معقولا.

فأجـاب بـأن الإيهـام يتحقق حتى مـع بقاء احتـمال الطرف المقابـل ما دام الطـرف المقابل مرجوحا[٤].

فذلكة الجواب

الظاهر أن مرجع الطريقتين إلى طريقة واحدة تتكئ على ركنين:

الركن الأول: المعجز بعد تحقّق شرائط الدلالة فيه يدل على تصديق المدّعي لا محالة.

الركن الثاني: إفادة ما يخالف الواقع قبيح وإن لم يُقصَد إفادة خلاف الواقع.

ولا إشـكال في تماميـة الركـن الأوّل، والمنـازع في تماميـة الدلالـة مكابـر، وفي بيان السـيد المرتـضى في بدايـة شرح هـذا المسـلك مـا يكفـي ويُغني.

وأمـا الركـن الثـاني فقـد يُقـال: إنّ إفـادة مـا يُخالف الواقـع ليـس كَذِبـا ليُدّعى أنّـه قبيح مـن بـاب الكـذب؛ ضرورة أن الكـذب هـو الإخبار بخـلاف الواقـع، والدلالـة على خلاف الواقـع مـن دون قصـد ليسـت إخبـارا، ومـن هنا فقد يُستشـكل في قبـح الدلالـة على خلاف الواقـع مـن دون قصد.

---

(١) ذكر مثالا يقرّب فيه دلالة خرق العادة.

(٢) يشير إلى قبح الإيهام وقبح العبث.

(٣) نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، المسلك في أصول الدين، ص١٦١-١٦٣.

(٤) نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، المسلك في أصول الدين، ص١٦٢-١٦٣.

ولكـن الصحيـح أنّ الدلالـة عـلى خـلاف الواقـع قبيحـة وإن لم تدخـل تحـت عنـوان الكـذب[١]؛ لشـمول الارتـكاز العقـلي بالقبـح لهـذا المـورد؛ ضرورة أنّـه لـو لم يكـن قبيحا لما كان لقبـح الكـذب ثمـرة واقعية؛ لأن مـن الممكن لكل مـن يريد الكذب أن يـدل على خلاف الواقـع بـلا قصـد الإخبـار فـلا يكون كاذبـا، وهـذا مخالـف للارتـكاز العقلي.

---

(١) بـل لا ينبغـي الريـب في أن هـذا مـن الكـذب فعـلا؛ إذ لا يُشـترط في تحقـق الكذب سـوى إحداث الـدال على خـلاف الواقع مـع الالتفـات إلى كونـه دلالة عـلى خلاف الواقع، وليـس في البين شيء زائـد مأخوذ في الكذب يُسـمّى بقصد الإخبـار؛ إذ لا معنى لقصـد الإخبـار سـوى المجيـء بالـدال بخصوصه مـع الالتفـات إلى دلالته وعدم نصـب دالٍّ آخر عـلى خلاف دلالتـه، والوجدان ببابك.

وأمـا مـا هـو المعـروف بين بعـض الباحثين مـن أن قصـد الإخبـار شيء مغاير للمجـيء بالدال مـع الالتفـات إلى دلالته فَـتَرِدُ عليه لـوازم لا مجـال للالتـزام بها مـن قبل العقـلاء فضلا عـن الفقهاء:

منهـا: أنـه لـو تكلم شـخص بـكلام مُفْهِـم مخالـف للواقع غـيرَ قاصد للإخبـار -كما لـو تكلم بـكلام ملتفـت إلى معنـاه ولم يقصد الإخبـار بـه ولم ينصـب قرينـة عـلى أنـه عابـث، بـل تكلـم كـما يتكلـم الجـادّون- = لم يكـن هـذا الشـخص كاذبـا!! ومـن الناحية الفقيهـة ينبغـي الحكـم بجـواز ذلـك؛ إذ لا دليـل إلا على حرمـة الكذب، وهـذا ليس بكـذب!! ومما لا يمكـن الالتزام بـه وجدانا.

ومنهـا: أنـه ينبغـي الالتـزام بـأن الإتيـان بالألفـاظ الدالة عـلى الإقـرار أو الوصيـة أو العقـد أو الشـهادة أو نحو ذلك مـن دون ما يُسـمى عندهـم بالقصـد = لا يجعلهـا إقـرارا،ولا وصيـة ولا شـهادة ولا عقـدا! فـلا يتحقـق الإقـرار ولا الوصيـة ولا العقـد ولا الشـهادة إلا إذا ضُـمَّ إليهـا مـا يسـمّونه قصـد الإنشـاء أو الإخبار زائـدا على الدلالـة القائمـة بالألفاظ مـع الالتفـات إلى دلالتها، وهـذا يقتـضي تجويـز الإتيـان بما يفيد شـهادة الـزور بمجرد عـدم قصد الشـاهد الإخبار، وتجويـز الإتيان بـما يُفيد القـرض الربوي بمجـرد عـدم قصـد المقـترض للزيـادة، وتجويـز الإتيان بـما يُفيـد الفتـوى المخالفة للواقـع بمجرد عـدم قصـد المفتي الإخبـار ما لم يوقـع المفتـي المسـتفتي في مخالفـة حكـم إلزامـي (فيمكـن للمفتي أن يقـول: الأقـوى حرمة النظـر إلى النسـاء المتبرجات مـع أنه لا يـرى حرمـة ذلك)!!

ودعـوى أن ذلـك لا يجـوز لاسـتلزامه الإخـلال بالنظام خروجٌ عـن محل الـكلام؛ لأن الكلام في كون هـذا الفعل إقرارا أو شـهادة أو عقـدا أو فتـوى، وليـس الـكلام في الحكـم التكليفـي، ومـن ثَـمّ لا يكون أخـذ المال بالقـرض الربوي مـن دون قصـد.فعلي ربا، ولا يكـون الإتيـان بـما يُفيد الإقـرار أو الشـهادة أو الوصية إقرارا أو شـهادة أو وصيـة، ولا يكون الإتيـان بما يفيد الفتـوى المخالفة للواقـع فتـوى ونحـو ذلـك، فلا تترتـب أحكام الربـا ولا أحكام الفتـوى ولا أحـكام الوصية ولا أحـكام الإقـرار وإن قيل بحرمة ذلـك من باب لـزوم حفـظ النظام!!

وعـلى هـذا، فلـو ادّعـى القـاذف أنـه لم يقصـد القـذف، بـل تلفّـظ بالألفـاظ لتحريك لسـانه وجـب درء الحد عنـه بالشـبهة!! ولا يكـون للقـاضي سـبيل لإقامـة الحـدّ عليه!!

ومنهـا: أنـه لا حاجـة لتجويز التوريـة بخصوصهـا، ولا حاجة إلى تجويز الكـذب في الضرورات عنـد تعسر التوريـة لاحتياجها إلى نـوع تفكـير، بـل يكفي أن يتكلـم من دون قصـد الإخبار، فـلا أدري لماذا أطـال العلماء في بحـث التورية؟!

ومنهـا: أنـه عـلى هـذا لا يكـون في البـين معنى لـما اشـترطه الفقهاء مـن نصـب القرينة عـلى الهزل عنـد إرادة الهـزل، مع أنـه يكفي قصـد الهزل بـلا نصـب قرينة لعـلاج مشـكلة الكذب!!

ومنها غير ذلك مما يظهر بالتأمل!

وهـذه المنبّهـات ومـا يماثلهـا تُعطـي أنه لا واقعيـة لما يُسـمّى بقصد الإخبـار، فليس الكـذب إلا إيجاد دال على معنى مغايـر للواقع مـع الالتفـات إلى دلالتـه، فـلا يُتصوّر التفكيـك بين إحداث الـدال على خـلاف الواقع مع الالتفـات إلى دلالته وبـين الكذب، ولا ينبغـي أن يكـون المـراد بقصد الإخبـار الالتفـات إلى الدلالة عند إحـداث الدال، والوجـدان ببابك!

فلو سأل سائل عن حال شخص من الوثاقة وعدمها وكان المسؤول عنه غير ثقة فلا فرق في القبح بين أن يُقال «فلان ثقة» مع قصد الإخبار وبين أن يُقال «فلان ثقة» بقصد تحريك اللسان فقط، وهذا مما يستقل العقل بالحكم فيه.

نعم، لا يلزم من ذلك قبح التورية؛ لأنّها إخبار بالواقع على ما هو عليه بما يدل على الواقع، وغاية ما في الأمر أن المتكلّم لعدم التفاته إلى خصوصيّات الدال يتوهم معنى آخر، فالإخبار في التورية إخبار بما يوافق الواقع، والدلالة أيضا بما يوافق الواقع، والتوهم ناشئ من غفلة السامع عن كيفية الدلالة، فلا قبح.

وأما ما ذكره الفخر الرازي من النقض بالمتشابهات والآلام التي توهم بخلاف الواقع فهو نقض تام على من يدّعي قبح الإيهام مُطلقا، ولا أظن ثمّ قائلا به وإن أوهمت بذلك بعض الكلمات؛ لأن الإيهام إن كان مُستندا إلى المتكلّم قَبُح كما مرّ، وأما إن استند إلى غفلة السامع فلا قبح، ولا سيّما إن أمكن رفع الإيهام من خلال التأمل والمراجعة وملاحظة القرائن المنفصلة والأدلة الأخرى.

هذا، ولا بأس بالنظر فيما ذكره الرازي من وجوه يُحتمل وقوع المعجز بلحاظها؛ إذ من المناسب التكلّم في شأنها واحدة واحدة.

فأما الأول -وهو كون المعجز لطفا لبعض المكلّفين- فلا يصلح لأن اللطف إن اشتمل على وجه قُبْحٍ لم يجب، على أننا لا نقول بوجوب اللطف بل نحكم بحسنه[1]، وعلى كون اللطف حسنا لا وجه لئن يُفعل في المورد الذي يلازم القبح -وهو الدلالة على خلاف الواقع-.

وأمّا الثاني -وهو إجابة دعوة إنسان آخر- فهو ممكن أن يتأخر عن الوقت الذي يتطابق مع ادّعاء المدّعي، فهو غير محتمل الوقوع في الظرف الذي يدلُّ فيه على التصديق.

وأمّا الثالث -وهو كونه معجزا لنبي آخر- فهو غير محتمل أيضا؛ لأن الله العالم بدعوى المدّعي الكاذب لن يأمر النبي الثاني بأن يدّعي المعجز في الوقت الذي يدّعي فيه المدّعي الكاذب.

---

(١) لاحظ: علي أبو الحسن، الحواشي على تلخيص الشافي، مخطوط.

وأما الرابع -وهو كونه واقعا لأجل الابتلاء- فهو غير ممكن في المقام؛ لأننا بيّنّا أن الدلالة تامة على التصديق، ومع تمامية الدلالة على التصديق لا معنى لئن يُبتلى الإنسان بمخالفة ما يقتضيه الدليل.

وأما الخامس -وهو كونه ابتداء عادة- فهو غير محتمل؛ لأن من الممكن أن يؤخرها الله تعالى عن وقتها، على أن العلم بزمان ابتداء العادات خارقٌ للعادة، فيكفي المعجز من هذه جهة العلم بوقوع ابتداء العادة.

وأمّا السادس -وهو كونه واقعا بعادة لا تتكرر إلا في أوقات متباعدة جدا- فهو ممكن، إلا أن الإعجاز حينئذ في العلم بتلك العادة لا بوقوع ما يبدو أنّه خارق؛ لأن العلم بالعادات التي لا سبيل للبشر للاطلاع عليها بحسب قدراتهم خارقٌ للعادة.

وأما السابع -وهو وقوع الخارق للإضلال- فقد ذكر الرازي أنه لا يمكن إلا على أصول الأشعرية، فلا حاجة للتكلّم حوله بعد كون أصول الأشعرية ساقطة عندنا.

فاندفع الإشكال.

ويمكن في المقام تأسيس طريقة أخرى لدفع هذا الإشكال تقوم على حساب الاحتمال، وذلك من خلال ملاحظة القرائن الموجبة لليقين بأن الخارق فُعِل لأجل التصديق لا لأجل أمر آخر، والقرائن التي يمكن الاعتماد عليها في المقام:

أولا: مطابقة الخارق للدعوى.

ثانيا: مقارنة الخارق للدعوى.

ثالثا: قلة وقوع الخوارق لأغراض أخرى معلومة أو مجهولة.

رابعا: تقرر دلالة الخارق على التصديق في أذهان الناس كما تبيّن في بداية تقرير المسلك.

خامسا: علم الفاعل للخارق بتقرر تلك الدلالة؛ إذ الفرض أن الله هو الذي فعل الخارق.

فبملاحظة الأمرين الأوّلين يلاحظ كم هو بعيد أن يقع خارق وقت الدعوى ومطابقا للدعوى صدفةً ومن دون أن يكون في البين أي علاقة بين الدعوى والتصديق، فإذا انضم إلى هذا أن ظاهرة خرق العادة ليست متعارفة ولا تقع -فيما نرى- لأغراض أخرى نعلمها أو أغراض أخرى لا نعلمها ولوحظ أن الخارق المطابق للدعوى المقارن لها دال على التصديق في نظر العقلاء وأن من يفعل الخارق يعلم بهذه الدلالة = يحصل للإنسان اليقين بأن الغرض من خرق العادة هو التصديق لا غير؛ إذ ليس في البين احتمال آخر يُحتَمَلُ بشكل معتد به.

الإشكال الثالث: التحكّم في الالتزام بعدم دلالة خرق العادة على يد الكاذب عند الادّعاء

حاصل هذا الإشكال أن هذا التقرير للمتكلمين يبتني على أن لادّعاء المدّعي مدخلا في حصول التصديق كما تقدم شرحه[١]، ومعنى ذلك أنه لا مانع من إجراء الخارق على يد الكاذب ما لم يقترن ذلك بادّعاء لهم، وثم يكون الجمع بين الالتزام بأن خرق العادة على يد المدّعي الصادق ممكن والالتزام بأن خرق العادة على يد الكاذب إن ادّعى غير ممكن وأن خرق العادة على يد الكاذب إن لم يدّع ممكن = تحكّمًا!

قال ابن رشد «وأمّا ما يشترطونه لمكان هذا من أنّ المعجز إنّما يدل على الرسالة بمقارنة دعوى الرسالة له، وأنّه لو ادّعى الرسالة مَنْ شَأْنُه أن يظهر على يديه ممن ليس برسول لم يظهر على يديه، فدعوى ليس عليها دليل؛ فإنّ هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل، أعني أنه إذا ادّعى من تظهر على يديه دعوى كاذبة أنّه لا يظهر على يديه المُعجِز، لكن -كما قلنا- لّما كان لا يظهر من الممتنع أنّها لا تظهر إلّا على يدي الفاضلين الذين يَعنى الله بهم، وهؤلاء إذا كذّبوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المُعجز، لكن ما في هذا المعنى من الإقناع لا يوجد فيمن يُجوِّز ظهورها على يد الساحر؛ فإنّ الساحر ليس بفاضل.

فهذا ما في هذه الطريقة من ضعف، ولهذا رأى بعض الناس أنّ الأحفظ لهذا الوضع أن يُعتقَد أنّه ليس تظهر الخوارق إلّا على أيدي الأنبياء وأنّ السحر هو تخييل لا قلب عين، ومن هؤلاء من أنكر -لمكان هذا المعنى- الكرامات»[٢].

الجواب عن الإشكال:

الظاهر أن ابن رشد ناظر في هذا إلى الأشاعرة الذين أجازوا خرق العادات للساحر من دون أي ضابط، والتزموا فقط لأن الفرق أن المعجز يقع عقيب الدعوى بخلاف

---

(١) في بداية تقرير المسلك الأول.

(٢) أبو الوليد ابن رشد الأندلسي المالكي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة، ص١٧٧-١٧٨.

السحر والكرامة[١]، ولمّا كان لقول الأشاعرة وجهٌ عقلا أوردت إشكال ابن رشد هنا.

وكيف ما كان فالظاهر أن ابن رشد لم يستوعب أن لادّعاء المدّعي دخلًا في تحقق الدلالة الوضعية القطعية كما سبق تقريره، ولا بأس بشيء من **التوضيح**:

قال الشيخ الطوسي «فإن قيل[٢]: التصديق بالقول فيه مواضعة[٣] متقدّمة، وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه[٤] مواضعة، فكيف يُعلم أنه قَصَد التصديق؟

قلنا: الكلام[٥] وإن كانت المواضعة فيه متقدّمة ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة[٦]، وهو طلب شيء مخصوص على وجه مخصوص مطلوب، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدّمة في ذلك التصديق؛ لأنّه لا فرق في الشاهد بين التصديق بالقول وبين فعل يلتمسه المدّعي إذا لم تجرِ به عادة، والعقلاء لا يفرّقون بينهما»[٧].

قال ابن تيمية «والنوع الثاني من هذه الدلالة القصدية أن يقصد الدال الدلالة من غير مواطأة مع المستدلّين على أنه دليلٌ، لكنهم يعلمون أنّه قَصَد الدلالةَ لِعِلْمِهم بأحواله، مثل ما يرسل الرجل شيئا من ملابسه المختص به مع شخص، فيعلمون أنه أرسلها علامةً على أنه أرسله.

---

(١) لاحظ: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات، ص٩٣-٩٤؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٣٣٦-٣٣٨.

(٢) حاصل الإشكال أن الدلالة على التصديق فرع وضع الفعل الخارق للعادة للتصديق، فلا بد من وجود وضع سابق لتتقرر تلك الدلالة تقررا قاطعا، ولكن هذا لم يقع.

(٣) المراد بالمواضعة تخصيص اللفظ بالمعنى ليدل عليه عند الاستعمال أيّا كانت حقيقة هذه العملية.

(٤) أي التمسه المدّعي

(٥) أي الكلام اللفظي.

(٦) أي أنه وإن كان من الصحيح أن دلالة الكلام موقوفة على المواضعة السابقة إلا أن الفعل يحقق نتيجة الوضع إن وقع على وجه مخصوص.

(٧) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٦٠.
ولاحظ: علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٣٠-٣٣١؛ سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، ج١ ص٣٨٩-٣٩١.

...

وكذلـك قـد يكون بين الشـخص وبين غـيره سرّ لم يطّلع عليه المرسَـل فيقول لـه: أعطني علامـة، فيقـول: قـل له: بعلامـةِ ما تكلّمـتَ أنت وهـو في كذا وكـذا، أو ما فعلـتَ أنت وهو كـذا وكـذا، فيعلـم المرسَـل إليـه أن المرسِـل هو أعلـمَ هذا الرسـولَ بهـذا الأمـر؛ إذ كان غيرُه لم يعلمـه، ويعلـم أنـه ليـس له في إعلامـه به مقصـود إلّا أن يكـون علامةً له عـلى تصديقه.

ثـم أكثـر هـذه الآيـات التي هـي علامـات للنـاس يرسـلونها مـع مـن يرسـلونه ليُعرف صدقُـه هـي قطعيـة عند المسـتدل بها المرسَـل إليه مـن الأهل والأصدقـاء والـوكلاء والنواب وغيرهـم، يأتيهـم الرجـل بعلامة وهـي مسـتدلة بصاحبهم، فيعلمـون قطعا أن هـذا جاء من عنـده، ويعلمـون قطعا أنه لم يرسـله بتلـك العلامـة إلّا ليعلمـوا صِدْقَه.

...

والإخبـار تـارة يكـون بالقول وتـارة يكون بالعمـل كما يُعْلِمُ الرجلُ غيرَه بالإشـارة بيده ورأسـه وعينـه وغـير ذلـك، وإن لم يتقـدم بينهـما مواضعة، لكـن يُعلَـم قصـدُه ضرورةً، مثل أن يسـأله عـن شيء: هـل كان؟ فيرفـع رأسـه أو يخفضـه أو يشـير بيـده أو يكـون قائما فيشـير إليـه: اجلـس أو قاعـدا مطلوبـا فيشـير إليـه: أن اهرب، فقـد جاء عـدوك، أو نحـو ذلك من الإشـارات التـي هـي أعـمال بالأعضـاء، وهـي تدل دلالـة ضروريـة تُعلَـم من قصـد الدال، كـما يـدل القول.

وقـد تكـون أقـوى مـن دلالـة القـول، لكـن دلالـة القـول أعـم وأوسـع؛ فإنه يـدل على الأمـور الغائبـة وعـلى الأمـور المعضلـة، وهـذه الأدلـة العيانيـة هـي أقـوى مـن وجـه ولكن ليـس فيهـا من السـعة للمعـاني الكثـيرة مـا في الأقـوال»[1].

وقـال أيضـا «قالـوا: والمعجز إنّـما يـدلّ دلالة وضعيـة بالجعـل والقصد كدلالـة الألفاظ والعقـد والخـط والعلامـات التـي يجعلها النـاس بينهم.

فيقـال لهـم: هـذه الأمـور كلهـا إنـما تـدل إذا تقـدم عِلْـمُ المدلـولِ بهـا أنّ الـدالَّ جعلَهـا علامـةً، كـما يُـوَكّل الرجـل وكيلا، ويجعـل بينـه وبينه علامـةً إما وضع يـده على ترقوّتـه وإما

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٧٣٦-٧٤٠.

...، فمن جاء بهذه العلامةِ عُلِمَ أنّ مُوَكّله أرسله، فأمّا إذا لم يتقدم ذلك لم تكن دلالةً جعليةً وضعية اصطلاحية.

وآيات الأنبياء لّما لم تتقدم قبلها من الرب مواضعةٌ بينه وبين العباد قالوا: هي تشبه ما إذا قال الرجل لموكّله والرسول لمُرسِلِه «إنك أرسلتني إلى هؤلاء القوم، فإن كنت أرسلتني فقم واقعد ليعلموا أنّك أرسلتني» فإذا قام وقعد عقب طلب الرسول علم الحاضرون أنه قام وقعد لِيُعلِمَهم أنّه رسولُه، وإن كان بدون طلبه قد يقوم ويقعد لأمور أخرى.

فيقال لهم هنا: لّما عَلِمَ الحاضرون انتفاءَ داعٍ يدعوه إلا قصدُ التصديق علموا أنّه قصد تصديقه، ولهذا لو جوّزوا قيامه لحاجة عرضت أو لِحَيّةٍ أو عقربٍ وقعت في ثيابه أو لغير ذلك لم يجعلوا ذلك دليلا»[١].

وهذه الكلمات كافية لدحض كلام ابن رشد[٢]؛ إذ بها يتضح وجه اعتبار الادّعاء في دلالة الخارق على التصديق وأنّه لولا الادّعاء لم يُحرز كون الخارق واقعا للتصديق، ومع عدم وجود دلالة على التصديق عند انتفاء الادّعاء لم يكن ثَمَّ قبح في خرق العادة على يد الكاذب، فلهذا أمكن صدور الخارق من الكاذب إن لم يدّعِ ولم يمكن صدوره منه إن ادّعى، فلا تحكّم في البين.

وهذا كلُّه لو سلَّمنا وقوع الخارق على يد الساحر ونحوه بشكل يجانس خرق العادات على يد السفراء الإلهيين، وهو ممنوع.

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٥١٠-٥١١.

(٢) وهي كافية أيضا لرد قوله «وهذه الطريقة مُقنِعة ولائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا ما تُتُبّعت ظهر فيها بعض اختلال من قِبَل بعض ما يضعون في هذه الأصول؛ وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادّعى الرسالة عن الملك إلا متى عَلِمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للمَلِك، وذلك إمّا بقول الملك لأهل طاعته: إنّ من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يُعْرَف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله.
وإذا كان هذا هكذا فلقائل أن يقول: من أين يظهر أنّ ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصّة بالرّسل؟ فإنّه لا يخلو أن يُدرَكَ هذا بالشّرع أو بالعقل، ومحال أن يُدرك بالشرع؛ لأن الشرع لم يثبت بعدُ، والعقل أيضا ليس يُمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصّة بالرّسل، إلا أن يكون أدرك وجودها مرّات كثيرة للقوم الذين يَعترف برسالتهم ولم تظهر على أيدي سواهم» (أبو الوليد ابن رشد الأندلسي المالكي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة، ص١٧٤)

الإشكال الرابع: لا توجد ملازمة بين الخارق والنّبوة

لا بد من أن يكون بين الدليل والمدلول علاقة مع قطع النظر عن الاستدلال به، والاستدلال إنما يصح إذا كانت الدلالة متقرّرة في مرتبة سابقة على الاستدلال، ولا معنى لئن يُربط الدليل بالاستدلال به، ومن ثمّ سيكون ربط دلالة الخارق على صدق المدّعي بالادّعاء مخالفا لما يقتضيه التسلسل المنطقي.

قال ابن تيمية «وبه تنكشف حقيقة طريقهم: أنّه على هذا لم تتميّز المعجزات بوصف تختص به، وإنّما امتازت باقترانها بدعوى النبوة، وهذا حقيقة قولهم، وقد صرّحوا به، فالدليل والبرهان إن استُدِلّ به كان دليلا، وإن لم تقترن به الدعوى لم يكن دليلا عندهم، ولهذا لم يجعلوا دلالة المعجز دلالة عقلية بل دلالة وضعية كدلالة الألفاظ بالاصطلاح»[١].

وقال «أنّه على هذا التقدير لا تبقى دلالة؛ فإنّ الدليل ما يستلزم المدلول ويختص به، فإذا كان مشتركا بينه وبين غيره لم يبقَ دليلا»[٢].

وقال «إن الدليلَ الدالَّ على المدلولِ عليه ليس من شرط دلالته استدلالُ أحدٍ به، بل ما كان النظر الصحيح فيه موصِلا إلى علمٍ فهو دليل وإن لم يستدلّ به أحد، فالآيات أدلةٌ وبراهين تدل سواء استدلّ بها النبي أو لم يستدل، وما لا يدلّ إذا لم يُستدَلّ به لا يدلّ إذا استُدِلّ به، ولا ينقلب ما ليس بدليل دليلا إذا استَدَلّ به مدّعٍ لدلالته»[٣].

وكلماته في تكرار هذا الإشكال كثيرة[٤].

الجواب عن الإشكال:

حاصل كلام ابن تيمية يرجع إلى التالي:

أولا: لا بد من تعلّق بين الدليل والمدلول.

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، النبوات، ج١ ص٢١٢.

(٢) ن.م، ج١ ص٢١٣.

(٣) ن.م، ج١ ص٤٧٦-٤٧٧.

(٤) ن.م، ج١ ص٥١٧-٥١٩ وج٢ ص٨١٧.

ثانيـا: الاسـتدلال يبتنـي عـلى العلاقة بـين الدليـل والمدلول ولا يصـح أن تتوقّـف دلالة الدليـل على الاسـتدلال.

ثالثـا: ما ذكـره المتكلّمون مـن ربط دلالة المعجـز بادّعـاء المدّعي وموافقـة المعجز لدعواه هو مـن قبيل ربـط دلالة الدليل بالاسـتدلال.

هـذا حاصـل كلامه، ولا إشـكال في كلامـه أوّلا وثانيا، وإنّما الإشـكال في المذكـور ثالثا؛ وذلـك لأن المتكلّمـين قـرّروا أن الخـارق في نفسـه ليـس بدليـل، وإنّـما الدليـل هـو الخـارق المسـتند إلى الله تعـالى المطابـق للدّعـوى، فـما لم تجتمـع هـذه الأمـور الثلاثـة لا يكـون في البين دليـل، والادّعـاء عنـد المتكلّمـين ليس اسـتدلالا بـل هـو شرط لدلالـة الدليل.

وبعبـارة أخـرى: المدّعـي إنـما يدّعـي عنـد المتكلّمـين ليُحقّـق شرط دلالـة الخـارق، ولا يخفـى أن الادّعـاء في كلام المتكلّمـين ليـس هـو ادّعاء النبـوة فقط، بل هـو ادّعـاء أن الله تعالى سَـيُصدّق المدّعـي بالخـارق، وأيـن هـذا مـن الاسـتدلال؟! فليـس الادّعـاء اسـتدلالا، وإنّما الاسـتدلال هـو مجمـوع ما أتى بـه المدّعي مـن ادّعائه وخـرق العادة عـلى يديه المسـتند إلى الله المطابـق لدعواه.

والحاصل أن ابن تيمية ألزم المتكلّمين بما لا يَلْزمهم ولا يلتزمون به.

الإشكال الخامس: النقض بتجويز المجاز والحذف والتورية في كلام الله تعالى

قد التزم العدلية بجواز وقوع المجاز والحذف والتورية في كلام الله تعالى، وذلك يجعل دلالة المعجز غير تامة؛ إذ كما جاز وقوع ذلك في الألفاظ جاز وقوعه في الفعل الخارق للعادة.

قال الفخر الرازي «ونحن نقول: لا نُسلّم أنّ قوله «صدّقتك» تصديقٌ لا محالة؛ فإنّ المعاريض حسنة عندهم، وهي مثل ما إذا قَصَد بعض الظلمة قتلَ بعض الأنبياء، فاختفى ذلك النبي في دار إنسان، فجاء ذلك الظالم وسَأَلَ صاحب الدار عن ذلك الرسول؛ فإنّه يحسن عندهم أن يقول: لم يدخل ذلك الرسول هذه الدار ويُضمِر فيه روايةَ هذا القول عمّن أخبر بذلك الخبرَ الكذبَ.

فنقول: وإذا كان هذا الإخبار حسنا بشرط هذا الإضمار حسنا ولم يقبح منه ترك ذلك الإضمار، فإذا قال الله تعالى في شخص مُعيّن «إنّه رسولي» احتُمِلَ أن يكون مراد الله تعالى هذا الجنس من المعاريض، وهذا الجنس غير قبيح، وبتقدير أن يكون المراد منه هذا الجنس من المعاريض لم يلزم من قوله للكاذب «صدّقتك» كونُه مُصَدِّقا له.

وبالجملة فهم إن جوّزوا الحذف والإضمار في كلام الله تعالى فحينئذ يمتنع الاستدلال بقوله تعالى لرجل معيّن «صدّقتك في دعواك» كونه مُصَدّقا له، وإن لم يُجَوّزوا الحذف والإضمار قالوا ما نعلمُ فساده بالضرورة من دين محمد عليه السلام.

فثبت من هذه الوجوه أن الإشكال الذي أوردوه علينا لا يندفع بكون العبد موجدا أو بإثبات الحسن والقبح العقليين[1]، وإذا كان كذلك لم يكن لهذا الإشكال تعلّق بخاصّية هاتين المسألتين[2]»[3].

---

(١) لاحظ كيف يدور الفخر الرازي حول هذه المسألة كلّما اعترض على العدلية، فهو يريد أن يبيّن أن الجميع في واد واحد من جهة الإشكال على المعجزة، ولكن هيهات.

(٢) أي مسألة استناد إيجاد أفعال العباد إلى العباد أنفسهم ومسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

(٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٦٩-٧٠.

الجواب عن الإشكال:

وهـذا الإشـكال سـاقط أيضا؛ إذ لم يجـوّز أحد المجـاز والتوريـة والحذف بـلا ضابط، بل كل ذلـك لا بـد مـن أن يتوافق مـع القانـون العقلائي العـام وفقا لعـرف اللغات.

قـال القـاضي عبـد الجبـار «فـإن قال: ومـن أيـن أنّـه إذا كان بهذه الصفـة أنّـه مفعول على وجـه التصديـق حتـى يُعلـمَ تعلّقـه بالدعـوى؟ وهـلّا جوّزتـم أنـه تعـالى يفعله لـضرب من المصلحة؟

قيـل لـه: قـد بيّنّـا مـن قبـلُ أن وقوعـه عـلى هـذا الحـد يجـري أن يقـع والمواضعـة قـد تقدّمـت[1]، فكـما لا يجـوز فيـما تقدّمـت فيـه المواضعـة أن يفعلـه تعـالى لا لوجـه التصديـق، فكذلـك القـول في المعجـز.

فـإن قـال: ومـن أيـن أنّـه لا يجـوز منـه تعـالى في نفـس التصديـق أن يفعله لغير مـا وضع ظاهـره لـه، وقـد علمتم أن ذلـك غيرُ ممتنـع في الـكلام أن يريد به تعـالى مرّةً الحقيقـة وأخرى المجاز؟

قيـل لـه: إن التصديـق إذا تجـرد عن قرينـة ودلالـة فالواجب حملـه على ما وضـع له حتى لا يجـوز والحـال هـذه خلافه، وإنّـما يجوز في ظاهـر الـكلام أن يُراد بـه المجاز والاسـتعارة إذا قارنتـه الدلالـة، فأمّـا إذا تجـرّد فـلا يجـوز عندنا فيـه ذلك؛ لأنّـا لو جوّزنـا خلافـه لم يصح أن نفهـم بخطابـه جـلّ وعز شـيئا ولا أوجب ذلك كـون خطابه تعـالى قبيحا، فـإذا صح ذلك في التصديـق فالواجب مِثلُـه في المعجز.

بـل المعجـز في بابـه أقـوى مـن التصديـق؛ لأن طريقـة المواضعـة فيـه كطريقـة الحقيقـة ولا يدخلـه المجـاز، فيجـب أن يكـون مُشـبّها بالـكلام لـو لم يصـح دخـول المجـاز فيـه، فإذا وجـب -لـو كان هـذا حالَـه- أن يُحمَـل عـلى ظاهره إذا صَـدَر مـن الحكيم فكذلـك القول في المعجـزات، وكـما لا يجـوز أن يُقال في التصديـق: إنّه تعالى فَعَلَـه إذا تجَرّد لِـضَرب من المصلحة

---

(١) في العبـارة اختـلال، والمـراد «أننـا بيّنّـا أن وقوع خـارق العادة بهـذه الكيفيـة وإن لم تتقدم فيـه مواضعة تدل عـلى التصديق إلا أنّـه يجـري مجـرى مـا تقدّمت فيـه مواضعة تمامـا»، والمـراد بالمواضعة الوضـع المحقق لدلالـة الموضوع عـلى معنى.

لا للتصديق فكذلك القول في المعجز...»[١].

فالحاصل أننا قد التزمنا في دفع الإشكال الأول أن الدلالة على خلاف الواقع قبيحة وإن لم تكن كذبا، وبيّنّا أن التورية ليست من قبيل الدلالة على خلاف الواقع، بل هي دلالة على الواقع ولكن السامع لم يلتفت إلى ذلك، وكذلك الحال في المجاز والحذف؛ فإنهما لا يحسنان إلا بعد نصب القرائن، وإلا لكان في وقوعهما قبح بنفس الملاك الذي ذكرته في التورية.

بقي هنا سؤال، وهو: هل يُمكن أن يُجاب على هذا الإشكال من خلال حساب الاحتمال كما مر في جواب الإشكال الثاني؟

قد يُتَوَهّم ذلك باعتبار أن تمام ما تقدم في جواب الإشكال الثاني من حساب احتمال مع إضافة نكتة أن عدم وجدان القرينة على الخلاف والتفات فاعل الخارق لعدم وجداننا لذلك يجعل احتمال التورية بعيدا لا يُعتد به بحيث يقال:

إنه بملاحظة مطابقة الخارق للدعوى ومقارنته لها يُعلم كم هو بعيد أن يقع خارق وقت الدعوى ومطابقا للدعوى صدفةً ومن دون أن يكون في البين أي علاقة بين الدعوى والتصديق، فإذا انضم إلى هذا أن ظاهرة خرق العادة ليست متعارفة ولا تقع -فيما نرى- لأغراض أخرى نعلمها أو أغراض أخرى لا نعلمها ولوحظ أن الخارق المطابق للدعوى المقارن لها دال على التصديق في نظر العقلاء وأن من يفعل الخارق يعلم بهذه الدلالة وأن من يفعل الخارق ملتفت إلى أننا لم نجد قرينة على الخلاف = يحصل للإنسان اليقين بأنه لا توجد تورية في دلالة الخارق؛ إذ لا يبقى بعد ملاحظة هذه الأمور احتمال معتد به للتورية.

ولكن البيان غير صحيح؛ لأن غاية ما يمكن إثباته بحساب الاحتمال هو أن فاعل الخارق لم ينصب قرينة؛ لأنه مع التفاته إلى الدلالة والتفاته إلى أننا لا نجد القرينة على الخلاف والتفاتنا إلى أنه متمكن من نصب قرينة واضحة على الخلاف = يحصل لنا الجزم بعدم وجود قرينة في الواقع، وأما أن كل من لم ينصب قرينة فهو لا يستخدم المعاريض،

---

(١) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل (النبوات والمعجزات)، ج١٥ ص١٧٢-١٧٣.

فهـذه الكليـة لا تثبت بحسـاب الاحتمال بـل بالتحسـين والتقبيح العقليـين ولا طريق لإثباتها بحسـاب الاحتمال.

وبعبـارة أخـرى: إن أجـاز الـرازي ومـن جـرى مجـراه في الاعتـماد عـلى هـذا الإشـكال التوريـة واسـتخدام المعاريـض مـن دون قرينـة لم يكـن لـه طريـق لإثبـات انتفـاء التوريـة واسـتخدام المعاريـض بحسـاب الاحتمال، بـل الطريق إلى ذلـك منحصر بالتحسـين والتقبيح العقليين.

وإن لم يُجِز الرازي ومن جرى مجراه ذلك لم يكن للإشكال أي معنى على العدلية.

فاتضح أن هذا الإشكال مندفع وفقا لأصول العدلية.

الإشكال السادس: تَضَمُّن هذا الاستدلال للدّور

حاصل الإشكال أن هذا الدليل يفترض أن المعجز لا يدل على صدق النبي إلا إذا انضم إلى قبح تضليل العباد، ونلاحظ نحن أن قبح التضليل لا يكون فعليا إلا إذا كان المعجز دالا على النبوة في المرتبة السابقة؛ إذ التضليل متفرّع على وجود دلالة للمعجز، فتكون فعلية قبح التضليل متوقفة على فعلية دلالة المعجز، وفعلية دلالة المعجز متوقفة على فعلية قبح التضليل، وهذا دور محال.

قال السيد الصدر: «إن الاستدلال على النبوة بقبح إجراء المعجز على يد الكاذب لكونه تضليلا غيرُ صحيح، على الرغم من أنّه الاستدلال الرسمي لعلم الكلام منذ وُجِد حتّى الآن؛ وذلك لأن المعجز إن لم يكن -بغض النظر عن قبح التضليل- دليلا على النبوة وصدق مدّعى من جرى على يده، إذن ليس إجراؤه تضليلا، وإن كان دليلا على ذلك، إذن ضمّ مسألة التضليل (المتوقّف على الدلالة في الرتبة السابقة) إلى تلك الدلالة ضمٌّ للحجر إلى جنب الإنسان»[1].

وقال: « والحاصل أن توقف دلالة المعجز على نبوة مدّعيها على كبرى عقلية هي قبح الكذب وإظهار خلاف الواقع دوري؛ لأن فعلية الكبرى المذكورة فرع فعلية الدلالة والكشف ليكون كذبا، فيستحيل أن تكون فعلية الدلالة متوقفة على فعلية الكبرى»[2].

ولا بأس بتوضيح الإشكال أكثر:

نفس إجراء المعجز على يد الكاذب لا يخلو: إما أن يكون دالا على صدق المدّعي أم لا ...

فإن كان دالّا لم يكن في البين حاجة إلى تطبيق كبرى قبح التضليل لإثبات صدق المدّعي.

وإن لم يكن دالّا لم يكن هناك فائدة من تطبيق كبرى قبح التضليل؛ لأن التضليل لا يتحقق إلا بعد الدلالة، فما لم يكن في المعجز دلالة لم يكن من الممكن تطبيق كبرى قبح

---

(١) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٣.

(٢) محمود الهاشمي، بحوث علم الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ج٤ ص١٣٦

التضليـل؛ إذ لا تضليـل في البـين ليقـال بقبح إجـراء المعجـز حينئذ.

فالحاصل أن كبرى قبح الكذب وقبح التضليل لا دخل لها في البرهنة على النبوة.

الجواب عن الإشكال:

هذا الإشـكال ناشـئ مـن عدم اسـتيعاب قـول المتكلّمين، وقـد اتضح جوابه عنـد تقرير مقالـة المتكلّمـين، ولا بـأس بإيضاح المسـألة أكثر هنـا وفقا للنقـاط التالية.

النقطـة الأولى: المـراد مـن دلالـة المعجـز عـلى تصديق النبـي أن نفـس إجـراء المعجز على يـد المدّعـي تصديـق من فاعـل المعجـز للمدّعي، فالمعجـز يدل عـلى التصديق كدلالـة قولك «صَدَقْـتَ» على تصديـق المخاطب.

وبعبـارة أخـرى: دلالـة المعجـز عـلى التصديق مـن قبيـل دلالة اللفـظ على المعنـى لا من قبيـل دلالـة المعلول عـلى العلـة أو دلالـة العلة عـلى المعلول.

النقطـة الثانيـة: دلالـة اللفـظ عـلى المعنـى لا تـلازم المطابقـة للواقـع، فهـي تجتمـع مـع الكـذب والخطـأ، فمثلا: لـو قلتَ «صَدَقـتَ» لمدّع ما يُمكـن -بدوا- أن يكـون قولك مطابقا للواقـع -كـما في حالـة صـدق المدّعي واقعـا- ويمكـن أن يكون مخالفـا للواقع -كـما في حالة كـذب المدّعـي واقعـا-، ولا توجـد ملازمة بين دلالـة قولك «صدقـتَ» عـلى التصديق وبين كـون المدّعي صادقـا فعلا.

وهـذا بخـلاف دلالـة العلـة عـلى المعلـول أو دلالة المعلـول على العلـة؛ فإن وجـود العلة كاشـف عـن وجـود المعلـول في الواقع لا محالـة، ووجود المعلول كاشـف عن وجـود العلة لا محالـة؛ وإلا لم تكـن العلـة علة ولا المعلـول معلولا.

النقطـة الثالثـة: دلالـة اللفـظ عـلى المعنـى ونحوهـا لا تكون كاشـفة عـن الواقـع إلا بعد إحـراز أمرين:

الأول: أن موجِـدَ الـدالّ لا يفعـل القبيـح؛ إذ لـو كان موجِـدُ الدال يفعـل القبيح لأمكن أن يَـدُلَّ بلفـظ عـلى معنى ولا يكـون المعنـى واقعيا في الخـارج وهو ملتفـت لذلك.

الثـاني: أن موجِـد الـدال لا يُخطِـئ؛ إذ لو كان يُخطِئ لأمكـن أن يدل بلفظ عـلى معنى ولا يكـون المعنى واقعيـا وهو غير ملتفـت لذلك.

فـإذا اتضحـت هـذه النقاط الثـلاث عُلِـم أن المعجز الـذي اجتمعت شروطُه لّما كان يدل عـلى التصديـق دلالـة اللفظ عـلى المعنى كان من الـلازم لأجل إحـراز مطابقة الدلالـة للواقع ضَـمُّ كـبرى قبح الكـذب من الله تعـالى وقبـح الدلالة على خـلاف الواقع.

وأمـا مـا ذكـره الصدر فناشـئ مـن الخلـط بـين الدلالتين؛ فقـد اعتـبر دلالـة المعجز على التصديـق -إن تمّت- مسـتغنيةً عن الكـبرى المعروفـة، وإن لم تتم لم تنفعها الكـبرى، وهذا إنّما يتـم لـو كانـت دلالـة المعجز على الصـدق من قبيـل دلالـة العلة عـلى المعلـول أو المعلول على العلـة بينـما الأمـر ليـس كذلـك كما هـو واضح مـن كلام أهل الـكلام، بـل هي لّما كانت من قبيـل دلالـة اللفظ عـلى المعنـى توقّفت على ضـم الكـبرى المعروفة في علـم الكلام.

تنبيه حول لزوم انخراق القانون الطبيعي لتتقرر الدلالة على هذا المسلك

لا ريب في أن لكل حادث سببا؛ فهذه قاعدة بدهية لا إشكال فيها، ولا ريب في أن هذه الحوادث تقع في الخارج وفقا لنظام مُطّرد بحيث تحدث أمور معيّنة فتتعقّبُها أمورٌ أخرى معيّنة، وهذا أمر محسوس مشهود، فالنار تُحرق ولا تُبَرِّد، والشمس تُنير ولا تُظلِم، والكُتَل تتجاذب ولا تتنافر، وهكذا، وهذا ما يُمكن أن نُسمّيَه بنظام الأسباب والمسببات، فالأسباب هي الحوادث السابقة والمُسبّبات هو الحوادث اللاحقة المترتبة عليها.

وتوجد في المقام **ثلاثة فروض** تُفَسّر وقوع الحوادث في الخارج على هذا النظام المُطّرد:

الفرض الأول: الحوادث كلّها صادرة عن الله تعالى مباشرة من دون واسطة، ولكن جرت عادة الله تعالى على أن يخلق كل نوعٍ من الحوادث (المُسبّبات) عقيب نوع خاص من الحوادث (الأسباب)، فالإحراق ليس أثرا للنار، بل الإحراق أثر لذات الله مباشرة، وغاية الأمر أن الله سبحانه قد جرت عادتُه على خلق الإحراق بعد خلق النار لا أكثر.

وعلى هذا الفرض لا تكون الأسباب أسبابا حقيقة، بل مجرد علامات على المُسبّبات، ونُسمّيها نحن بالأسباب تسامحا.

الفرض الثاني: الحوادث صادرة من الأسباب مباشرة لا من الله تعالى، والله تعالى هو موجِد الأسباب، وهو سبحانه جَعَلَها أسبابا لمُسبباتها، فكما أن ذوات الأسباب مجعولةٌ موجَدةٌ كذلك مُسبِّبيّتُها مجعولة موجَدة بإيجاد مغاير لإيجاد ذات الأسباب، فالنار أوجدها الله تعالى، وكونها مُحرِقة أمر مجعول من قِبَلِ الله تعالى، فالنار ليست مُحرِقة بذاتها بل مُحرِقة بجعل من الله تعالى، ومن هنا فالأسباب أسباب حقيقية، ولكن الله هو الذي أوجدها وهو الذي جعلها أسبابا (مُسبِّب الأسباب)[1].

الفرض الثالث: الحوادث صادرة من الأسباب مباشرة لا من الله تعالى، ولكن الله تعالى موجِدُ الأسباب، ومُسببية الأسباب لمُسبباتها ذاتية لا تنفك عن المُسبَّبات، فلم يوجِد الله الأسبابَ ثم أوجَد مُسَبِّبيَّتَها، بل كل ما صدر من الله تعالى هو ذات الأسباب، وذات

---

(١) تصوير كيفية تسبيب الأسباب يحتاج إلى بعض الإيضاحات كما بيّنت في حواشي كشف المراد.

الأسباب كافية لتبرير سببيّتها بلا حاجة إلى جعلٍ وإيجادٍ لسببيّة الأسباب.

وينبغي الالتفات هنا إلى أنه بناء على أن احتياج المعلول إلى العلة حدوثا وبقاء يكون نظام الأسباب والمُسببات بشراشره محتاجا إلى إفاضة مُستمرة من الله تعالى حدوثا وبقاءً على جميع الفروض.

فإذا اتضح هذا يكون معنى خرق العادة في الفرض الأول أن الله تعالى لا يخلق المُسبّب بعد ما نُسمّيه بالسبب، فإما أن يخلق شيئا آخر عقيبه كما لو خلق التبريد بعد النار أو أن لا يخلق شيئا أصلا كما لو كانت النار غير مُحرِقة.

ومعنى خرق العادة على المعنى الثاني أن الله تعالى سلب تأثير السبب للمُسبَّب الخاص عن ذات السبب، فَلَم يَعُد السبب سببا لذلك المُسبب، ويتحقق ذلك بأن يُغيّر الله تعالى سببيّته بحيث يجعله سببا لشيء آخر كما لو جعل النار مُبَرِّدة أو بأن يسلب السببية فقط بحيث تصير النار غير مُحرِقة.

وأما على الفرض الثالث فلا يُعقَل أي معنى لخرق العادة؛ إذ يستحيل جعل النار باردة بل يستحيل سلب إحراقها.

ومن هنا يتضح أن هذا المسلك لا ينسجم إلا مع الفرضين الأوّلين ولا يمكن تقريره على الفرض الثالث.

وقد يُقال: ألا يمكن تقرير الخارق على الفرض الثالث من خلال افتراض وجود أسباب بديلة لبعض الحوادث أو انعدام شروط تأثير الأسباب أو تواجد موانع تأثيرها، وغاية الأمر أن هذه الأسباب البديلة والشرائط والموانع مجهولة لدى عامة الناس ولا يعلمها إلا النبي؟ ومن ثَم يكون معنى انخراق العادة هو إيجاد مانع من تأثير السبب أو رفع شرط من شروط تأثيره أو إيجاد سبب بديل.

فالحاصل أنّه من الممكن تصوير خرق العادة على هذا الفرض في الحالات التالية:

الحالة الأولى: إيجاد نفس المسبّب من خلال سبب بديل لا يعلم به أحد غير موجِد السبب البديل.

الحالة الثانية: إعدام شرط من شرائط تأثير السبب لا يعلم به أحد غير مُعدِم الشرط.

الحالة الثالثة: إيجاد مانع من تأثير السبب لا يَعْلَم به أحدٌ غيرُ موجِد المانِع.

فلمّا كانت هذه التأثيرات مجهولة عند العامّة كان التصرّف من خلالها خرقا للعادة[1].

يبتني الفرض الثالث ومن هنا فقد يتوهّم البعض

ولكنّ الصحيح أن هذا ليس خرقا للعادة في شيء؛ إذ ينبغي الالتفات إلى أن هذا الفرض يبتني على أن لكل حادث سببا مرتبطا به، فإذا كان السبب حادثا فله سبب، وهكذا، ويبتني أيضا على أن علاقة الأسباب بالمُسبّبات ضرورية لا تقبل الانفكاك، ولا يتنافى هذا المسلك على بعض التصوّرات من توفّر أسباب بديلة للمُسبّب الواحد.

فبعد الالتفات إلى هذا يتضح أنه لا خرق للعادة في المقام؛ وذلك لاجتماع أمرين:

الأمر الأول: أن الفرض أن وجود المانع وانعدام الشرط وإيجاد السبب البديل لا يمثّل أي تدخّل إلهي في المقام؛ إذ إن هذا مقتضى العلاقات الضرورية القائمة بين الحوادث من أول الأمر -وفقا لهذا الفرض-.

الأمر الثاني: أن نفس العلم بالمانع المجهول عند عامة الناس أو نفس العلم بالشرط المجهول عند العامة أو نفس العلم بالسبب البديل = من الحوادث، فلهذه العلوم -وفقا لهذا الفرض- أسبابٌ تقتضيها بالضرورة متقرّرة من أول الأمر، فلا يمثّل ذلك أي تدخّل إلهي في المقام.

ومن خلال ملاحظة هذين الأمرين يُعلَم أنّه لا يكون في البين أي خارق للعادة الإلهية، بل كل ما في الأمر أن هذه حالات لنظام الطبيعة متقرّرة في الواقع ونفس الأمر مجهولة عند عامّة الناس.

فليس في البين أي فعل إلهي خاص ليُقال بدلالته على التصديق! فالله تعالى لم يفعل

---

(١) لاحظ بيانات بعض العلماء لتصوير الإعجاز بهذا التصوير في التالي: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٤١٣؛ محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والإسلام، ج٢ ص٤٤-٥٨؛ جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٧٣-٨١؛ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص١٨٠-١٨٨؛ مرتضى المطهري، النبوة، ص٢٢٠-٢٢٦؛ محمد تقي المصباح اليزدي، معارف القرآن، ج٤ ص٤٥-٤٩.

أي شيء في هذه الحالات سوى أنّه يمُثّل سببا لوجود نظام الأسباب المسبّبات بتمامه من دون أن يتدخّل تدخّلا خاصا في يراه الناس شيئا غير معتاد، فما وجه انعقاد دلالة على صدق المدّعي الآتي بالخارق؟!!

فالحاصل أن هذا المسلك لا يتم على الفرضين الأوّلين، فلا معنى لتقريره من قِبَلِ من يتبنّى الفرض الثالث في تصوير نظام الأسباب والمُسبّبات كالفلاسفة[1].

(١) وسيأتي بيان تصوّرهم لنظام الوجود في التنبيه الثاني من تنبيهات المسلك الخامس.

تنبيه حول حقيقة مطابقة الدعوى

سبق في تقرير هذا المسلك أنه لا بد في المعجز من مطابقة الدعوى ليثبت اختصاص المعجز بالمدّعي، فيجب أن يقع الخارق على الوصف الذي أخبر عنه المُدّعي ليصلح المعجز لإثبات صدق المدّعي.

ولكن ينبغي الالتفات في المقام إلى أنه لا يُشترط أن يُعَيّن المدّعي المعجز بخصوصه؛ إذ يكفي في تحقق اختصاص المعجز به أن يدّعي أن له معجزة ثم يقع المعجز بعد دعواه، بل لا يُشتَرَط أن يصرّح بأنّه آتٍ بمعجز؛ إذ يكفي أن يدّعي للنبوة فينفهم من ذلك أنه يلتمس من الله الخارق ليصدّقه.

قال الشيخ الطوسي «ولا يجب في مدّعي النبوة أن يُعيّن ما يلتمسه من المعجز، بل يكفي أن يلتمس ما يدل على صدقه على الجملة، فإذا فعل الله تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقا للعادة دلّ على صدقه كدلالة ما عيّنه؛ لأن المعيّن إنما دل على صدقه من حيث كونه خارقا للعادة ومطابقا للدعوى ومختصا به ومفعولا عُقَيبَ الدعوى، وكل هذا حاصل فيما ليس بمعيّن، فيجب أن يكون دالا على صدقه.

ولا يلزم في المدّعي على الله تعالى النبوةَ أن يطلبَ المعجز بلسانه؛ لأن ادّعاءه النبوة يتضمّن وجوبَ تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادّعى لفظا كان له، وإن عيّن ما يطلبه من الدلالة كان أيضا جائزا، وإن لم يعيّن ولم يطلب بل اقتصر على دعوى النبوة كان كافيا، فإن صدّقه الله تعالى بالمعجز كان صادقا وقام ذلك مقام ما يفعله الله تعالى بعد طلبه»[1].

وبهذا يُعلَم أنه لا إشكال في انطباق هذا المسلك على معاجز الأنبياء التي لم يَرِد فيها تعيين للمعجز كما في معجزتي العصا واليد لموسى عليه السلام، قال تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰفِرۡعَوۡنُ إِنِّي رَسُولٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٠٤ حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ قَدۡ جِئۡتُكُم بِبَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَرۡسِلۡ مَعِيَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ١٠٥ قَالَ إِن كُنتَ جِئۡتَ بِـَٔايَةٖ فَأۡتِ بِهَآ

(١) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٦١.
ولاحظ: محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٢٩٩.

إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ ﴿١٠٨﴾ ﴾[1].

وكذلك لا إشكال في انطباق هذا المسلك على المعاجز التي لم يرد فيها التماس للمعجز ولكنها جاءت بعد دعوى النبوة إن فُرِض وجود مثل هذه الحالات.

(١) الأعراف: ١٠٤-١٠٨.

تنبيه حول انسجام هذا المسلك مع صدور المعجز عن نفس المدّعي

قد مرّ اشتراط صدور المعجز من الله تعالى، وقد يوهم هذا أن خوارق العادات الصادرة أو المحتمل صدورها من ذات المدّعي خارجة عن هذا المسلك، والصحيح أنه لا منافاة؛ لأن الإقدار والتمكين على خرق العادات خرقٌ للعادة، والتمكين صادر من الله تعالى.

قال الشيخ الطوسي «فإن قيل: أليس القرآن لو كان من فعل النبي عليه السلام لدلّ على صدقه؟ وكذلك نقل الجبال وطفر البحار يكون معجزا وإن كان جميع ذلك من فعل مدّعي النبوة؟

قلنا: لو كان القرآن من فعله وخرق العادة لكان المعجز في الحقيقة اختصاصُه بالعلوم التي تأتّى منه بها هذه الفصاحة، وتلك العلوم من فعل الله تعالى، وكذلك من طَفَرَ البحار أو نقل الجبال إنما يكون المعجزُ اختصاصَه بالقُدَرِ التي خَلَقَها الله تعالى فيه التي تمكّن بها من ذلك، وتلك من فعله تعالى، فما خرجنا عمّا قلناه»[١].

وبهذا يُعلَم أن هذا المسلك لا ينافي صدور المعجزات من نفس الأنبياء كما جاء ذلك في عيسى عليه السلام، قال تعالى﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ وَجِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾ ﴾[٢].

---

(١) محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، ص٤٥٨.
ولاحظ: علي بن الحسين الموسوي، شرح جُمَل العلم، ص١٧٤-١٧٥.
(٢) آل عمران:٤٩-٥٠.

تنبيه حول تطبيق هذا المسلك على كلام الله تعالى

جرت عادة المتكلّمين عند افتراض المعجز أن يكون هناك شخص يدّعي النبوة ثم يأتي المعجز مُصدّقا لدعواه، ومن ثَم تثبُت نُبُوَّته.

ولكن هناك فرض مرتبط بكلامهم لم يتعرّضوا له، وهو الكلام الصادر من الله تعالى مباشرة كما كلّم الله نبيَّه موسى بن عمران عليه السلام!

فيمكن من حيثُ المبدأ أن يكون الدال على صدق مدّعي النبوة كلام الله تعالى مباشرة مع الخلق، بحيث يتكلّم الله سبحانه بما يُفيد تصديق المُدّعي، فهل من مانع من ذلك؟

الظاهر أنّه لا مانع من ذلك، وغاية ما في الأمر أن الكلام الإلهي يمتاز عن بقيّة الخوارق في أن دلالة عامّة الخوارق مبنية على مطابقة الدعوى لينكشف التصديق، وأما دلالة الكلام الإلهي فلا تتوقّف على مطابقة الدعوى، بل يكفي أن يتكلّم الله تعالى ويُؤخَذ بما يُفيدُه كلامُه سبحانه.

نعم، لا بد من إحراز انتساب الخارق إلى الله تعالى كما لا بد من إحراز انتساب بقيّة الخوارق إلى الله تعالى، ويمكن إثبات استناد الكلام إليه تعالى بالطرق التي مرّت في إثبات استناد الخارق إليه سبحانه، فيجب أن يكون الكلام الإلهي خارقا للعادة مع إضافة طريق معتبر من الطرق السابقة التي تُتَمِّم انتساب الخارق إلى الله تعالى المذكور في جواب الإشكال الأول سابقا.

فالحاصل أن شرط تطابق الخارق مع الدعوى المعدود من شرائط المعجز غير لازم فيما لو كان الخارق كلاما إلهيا، فلا يجب حينئذ إلا إثبات انتساب الكلام إلى الله تعالى.

تنبيه حول تقرير آخر لهذا المسلك

قـرّر بعـض العدليـة دلالـة هذا المسـلك مـن خلال كـبرى قبح إضـلال النـاس لا كبرى قبـح الكـذب مـن خـلال اعتبـار تصديـق الـكاذب كذبـا، وقبـل بيـان هـذا التقريـر ينبغـي التفريـق أولا بـين قبح الكـذب وقبح التغريـر بالجهل، والفـرق بينهما واضح مـن مفهوميهما؛ إذ إن الكـذب هـو الإخبـار بخلاف الواقـع، والتغرير بالجهل -كـما مر- إما أن يـراد به مطلق تقويـة الدواعـي لفعـل القبيـح أو خصـوص الدعـوة إلى القبيـح، وقـد مـرّ[1] أن القبيـح هـو خصـوص الدعـوة إلى الجهـل والضلال لا مطلـق تقويـة الدواعي.

وكيـف مـا كان فقـد وقفـت عـلى تقريـر بعـض العدلية لهـذا المسـلك بالاعتماد عـلى قبح التضليـل لا قبـح الكـذب، فقـد بـيّن السـيد الخوئـي أن التغريـر يتحقـق بإجـراء المعجز على يـد المدّعـي الـكاذب، فلـمّا قبح التغريـر عُلِـمَ أن المعجز لا يجري عـلى يد الـكاذب؛ لأن الله لا يفعـل القبيح.

قـال السـيد الخوئـي «وإنـما يكـون الإعجـاز دليـلا على صـدق المدعـي؛ لأن المعجـز فيه خـرق للنواميـس الطبيعيـة، فـلا يمكـن أن يقع من أحـد إلا بعناية مـن الله تعالى وإقـدار منه، فلـو كان مدعـي النبـوة كاذبـا في دعـواه، كان إقـداره عـلى المعجِـز مـن قبـل الله تعـالى إغـراء بالجهـل وإشـادة بالباطـل، وذلـك محال عـلى الحكيـم تعالى.

فـإذا ظهـرت المعجزة عـلى يده كانـت دالة عـلى صدقه، وكاشـفة عن رضا الحق سـبحانه بنبوته.

ومـا ذكرنـاه قاعـدة مطّـردة يجـري عليهـا العقـلاء مـن النـاس فيـما بشـبه هـذه الأمـور ولا يشـكون فيهـا أبـدا، فـإذا ادّعـى أحـد مـن النـاس سـفارة عـن ملك مـن الملـوك في أمور تختـص برعيتـه كان مـن الواجـب عليـه أولاً أن يقيـم عـلى دعـواه دليـلا يعضدها حين تشـك الرعيـة في صدقـه، ولا بـد مـن أن يكـون ذلـك الدليـل في غاية الوضـوح، فإذا قـال لهم ذلك السـفير «الشـاهد عـلى صدقي أن الملـك غدا سـيُحَيِّيني بتحيتـه الخاصة التي يحيِّي بها سـفراءه الآخريـن»، فـإذا علـم الملـك مـا جرى بـين السـفير وبـين الرعية ثـم حيّـاه في الوقـت المعين

(١) في التنبيـه حـول المـراد مـن الإغـراء بالجهـل المذكـور في نهايـة البحـث في الطريقـة الأولى مـن طـرق الجـواب على الإشـكال الأول.

بتلك التحية كان فعلُ الملك هذا تصديقا للمدّعي في السفارة، ولا يرتاب العقلاء في ذلك؛ لأن الملك القادر المحافظ على مصالح رعيته يقبح عليه أن يصدّق هذا المدّعي إذا كان كاذبا؛ لأنه يريد إفساد الرعية.

وإذا كان هذا الفعل قبيحا من سائر العقلاء كان محالا على الحكيم المطلق...»[1].

هذا، ولم يتضح لي نظر أصحاب هذا التقرير إلى تقريرات القدماء بحيث يكون في عدولهم إلى كبرى قبح الإضلال والتغرير بالجهل تأسيسٌ لمسلك آخر، كما لم يتضح لي وجه العدول إلى الاعتماد على كبرى قبح الإضلال مع أن تطبيق كبرى قبح الكذب أسهل وأوضح في المقام، ولا سيما أن الإضلال القبيح فرع الكذب كما لا يخفى.

---

(١) أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ج٥٠)، ص٣٧-٣٨.
ولاحظ: جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٩٤-٩٨؛ محمد آصف المحسني، صراط الحق، ج٣ ص٤٦؛ محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ج١ ص٢٣٠.

تنبيه حول محاولة ابن تيمية الجمع بين إمكان إضلال الله للخلق وعدم جواز إجراء المعجز على يد الكاذب

مرّ معنا أن ابن تيمية يبني على أن حكمة الله تعالى تضمن لنا عدم إجراء المعجز على يد الكاذب، ولّما كان ابن تيمية[1] يرى إمكان إضلال الله لخلقه بمعنى خلق الضلالة في نفوسهم وجعلهم ضالين زائغين عن الحق[2] حاول دفع ما يتقرر عليه من إشكال حاصله: أنه لو جاز من الله إضلال الخلق لجاز منه إجراء المعجزة على يد الكاذب، والتفريق بينهما تحكّم!

قال ابن تيميّة «وقول القَدَرِي[3]: إذا جاز عليه إضلال من أضلّه جاز عليه إضلال بعض الناس[4].

يقال له أولا: ليس إظهار المعجزة على أيدي الكذابين من باب الإضلال، بل لو ظهرت على يده لكانت لا تدل على الصدق، فلم يكن دليلا يفرق بين الصدق والكذب، وعدم الدليل يوجب عدم العلم بذلك الدليل، لا يوجب اعتقاد نقيضه، ولو كان لا يظهرها إلا على يد كاذب لكانت إنما تدل على الكذب فالاشتراك بين الصنفين يرفع دلالتها واختصاص أحدهما بها يوجب دلالتها على المختص.

ويقال ثانيا: تجويز إضلال طائفة معينة، بمعنى أنه حصل لهم الضلال لعدم نظرهم واستدلالهم وقصدهم الحق، وجعل قلوبهم مُعْرِضة عن طلب الحق وقصده، وأنها تكذّب الصادق، ليس هو مثلَ إضلال العالم كلِّه، ورفع ما يعرف به الحق من الباطل، بل هذا مثل من قال: إذا جاز أن يعميَ طائفةً من الناس جاز أن يعمي جميع الناس، فلا يرى أحد شيئا، وإذا جاز أن يصمّ بعض الناس جاز أن يصمّ جميعَهم، فلا يسمع أحد شيئا، وإذا جاز أن يُزمِن بعضَ الناس أو يشلَّ يديه جاز إزمانُ جميع الناس وإشلالُ أيديهم،

---

(١) فابن تيمية يرى من جهة أن الله لحكمته لا يفعل القبيح، وفي نفس الوقت يأخذ بظاهر النصوص الدالة على أن الله يُضل من يشاء.

(٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، ج٨ ص٧٨-٨٠

(٣) يريد العدلية الذين يقولون بأن العبد محُدِث لأفعاله وأن الله لا يُضِل عباده قسرا بالتصّرف في قلوبهم، ويوجّهون النصوص التي قد يُستفاد منها ذلك.

(٤) أي: وإذا جاز عليه إضلال الناس جاز أن يجُري المعجز على يد الكاذب.

حتى لا يقدر أحد في العالم على شيء ولا بَطَش بيده، وإذا جاز أن يجنّنَ بعضَ الناس جاز أن يجنّن جميعَهم حتى لا يبقى في الأرض إلا مجنون لا عاقل، وإذا جاز أن يميت بعض الناس جاز أن يميتهم كلَّهم في ساعة واحدة مع بقاء العالم على ما هو عليه، وأن يقال: إذا جاز أن يضل بعض الناس عن قبول بعض الحق جاز أن يضله عن قبول كل حق حتى لا يصدّق أحدا في شيء، ولا يقبل شيئا ممّا يقال له، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلبس ولا ينام، وأن كل من أضل جاز أن يفعل به هذا كلّه.

وهذا كلّه مما يعرف بضرورة العقل الفرق بينهما، ومن سوّى بين هذا وهذا كان مصابا في عقله.

وآيات الانبياء هي من هذا الباب فلو لم يميز بين الصادق والكاذب لكان قد بعث أنبياء يبلغون رسالته ويأمرون بما أمر به مَن أطاعهم سعد في الدنيا والآخرة ومن كذّبهم شقي في الدنيا والآخرة، وآخرين كذابين يبلغون عنه ما لم يقله ويأمرون بما نهى عنه وينهون عما أمر به ومن اتبعهم شقي في الدنيا والآخرة، ولم يجعل لأحد سبيلا الى التمييز بين هؤلاء وهؤلاء، وهذا أعظم من أن يقال: إنه خلق أطعمة نافعة وسموما قاتلة ولم يميز بينهما بل كل ما أكله الناس جاز أن يكون من هذا وهذا، ومعلوم أن من جوز مثل هذا على الله فهو مصاب في عقله»[1].

يلاحظ على ما ذكره:

أولا: دعوى ابن تيمية أنه لو جاز جريان المعجز على يد الكاذب لما بَقِيَ للمعجز دلالة، فلا يكون المعجز إضلالا = ساقطة؛ لأنه قد تقرر أن للمعجز دلالة وضعية مفادها مفاد قولنا «صَدَقت» للمدّعي، ولا يخفى أن هذه الدلالة متقررة سواء طابقت الدلالة أم لم تطابق الواقع، وبقاء هذه الدلالة كاف لتحقق الإضلال.

وبعبارة أخرى: لا يُشترط في تحقق الإضلال سوى الدعوة إلى الضلال، وهي تحصل من خلال الخبر الذي لا يطابق الواقع، وحينئذ يقال لابن تيمية: إن جريان المعجز على يد الكاذب يفيد الإخبار بصدق الكاذب في دعواه، وغاية ما في الأمر أن هذا التصديق لا

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٥٢٧-٥٢٩.

يطابق الواقع، لا أن الدلالة ارتفعت برمّتها، وقد مر توضيح ذلك سابقا[1].

ثانيا: مراد القائل بأنه لو جاز إضلال البعض لجاز إضلال الكل هو أن الإضلال قبيح عقلا، فلو جاز أن يُضِل البعض لم يكن أي محذور في أن يُضِل الكل، ومع هذا التجويز يمكن أن يُجري المعجز على يد الكاذب ليُضِل الناس، وهذا الكلام منطقي لا إشكال فيه.

وأما ما ذكره ابن تيمية من إلزام من ادّعى هذه الدعوى بأنه كقول القائل «لو جاز أن يُعمي البعض لجاز أن يُعمي الكل» ونحو ذلك = فهو أمر لا محصّل له؛ لأننا نلتزم بجواز ذلك في نفسه ولا محذور في ذلك، ولكن رب العزة يعلم بالمصالح والمفاسد الخفية التي من خلالها يُقَدِّرُ الأمور، فربما تقتضي الحكمة ذلك وربما لا تقتضي ذلك، ولا سبيل لنا لمعرفة الأمر.

وما فعله ابن تيمية هنا من قبيل الاستدلال بما وقع في تقدير الله وخَلْقِه على أنه يستحيل أن يقع غيرُه، وهذا ليس بمنطقي؛ إذ لا يوجد ما يُبَرِّر هذا الاستدلال.

فالحاصل أن ما ذكره ابن تيمية في دفع إلزام العدلية لا يرجع إلى محصل، وعليه يكون ابن تيمية بين أمرين:

الأول: أن يرفع اليد عن الحسن والقبح العقليين، فيلزمه سد باب إثبات النبوات ونحو ذلك مما يلزم الأشاعرة.

الثاني: أن يبيّن المراد بالإضلال الإلهي على النحو الذي بيّنه العدلية مما ينزه ساحة الرب عن فعل القبيح.

وأما أن يدّعي أن جعل البشر ضالين وخلق الضلالة والكفر في نفوسهم غير قبيح وأنه يختلف عن الكذب فمما لا ينبغي التشاغل بنقده والرد عليه.

---

(١) لاحظ جواب الإشكال السادس من الإشكالات المطروحة على مسلك العدلية

المسلك الثاني: مسلك الأشاعرة القائم على الاكتفاء بدلالة الخارق على التصديق مع إنكار التحسين والتقبيح العقليين ونفي الحاجة إليهما في البرهنة

قال أبو المعالي الجويني «اعلموا أرشدكم الله أن المعجزة لا تدل على صدق النبي حسبَ دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها؛ فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلوله بعينه، ولا يُقَدَّر في العقل وُقوعُه بغير دال عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات.

وبيان ذلك بالمثال في الوجهين أنّ الحدوث لمّا دلّ على المُحدِث لم يُتَصَوّر وقوعُه غيرَ دال عليه، وانقلاب العصا حيّة لو وقع بَدِيًّا من فعل الله عز وجل من غير دعوى نبي = لما كان دالا على صدق مُدّعٍ، فقد خرجت المعجزات عن مضاهاة دلالات العقول.

فإن قيل: فما وجه دلالتها إذن؟

قلنا: هذا مما كَثُرَ فيه خبط من لا يُحسن علمَ هذا الباب، والمرضيّ عندنا أن المعجزة تدل على الصدق من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول.

وغرضنا يتبَيّن بفرض مثال فنقول: إذا تَصَدَّر مِلك للناس وتَصَدّر لِتَلِج عليه رَعِيّته، واحتفل الناس واحتشدوا، وقد أرهق الناس شغل شاغل.

فَلَمّا أخذ كُلٌّ مجلسه وترتّب الناس على مراتبهم انتصب واحد من خواص الملك وقال: معاشِرَ الأشهاد! قد حلّ بكم أمر عظيم وأظلّكم خطبٌ جسيم، وأنا رسول الملك إليكم ومُؤتَمنه لديكم ورقيبُه عليكم، ودعواي هذه بمرأى من الملك ومسمع، فإن كنتُ أيها المِلك صادقا في دعواي فخالف عادتك وجانِب سجيّتك وانتصب في صدرك وبهوك ثمّ اقعد.

ففعل الملك ذلك على وفق ما ادعاه ومطابقة هواه، فيستيقن الحاضرون على الضرورة تصديقَ المَلِك إياه وينزل الفعل الصادر منزلة القول المصرح بالتصديق.

فهذه العمدة في ضرب المثال»[1].

---

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٣٤١-٣٤٢.

وقال الغزالي «وبرهان الجواز أنّه مهما قام الدليل على أن الله تعالى متكلّم وقام الدليل على أنّه قادر لا يعجز عن أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات أو رقوم أو غيرها من الدلالات، فقد قام دليل على جواز إرسال الرسول، فأمّا الكلام فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة، ويصدر منه فعل هو دلالة شخص على ذلك الخبر وعلى أمره بتبليغ الخبر، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرونا بدعوى ذلك الشخص الرسالة، فليس شيئا من ذلك محالا لذاته؛ فإنّه يرجع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصَدّقٌ للرسول»[1].

جهتا الاختلاف بين مسلك الأشاعرة ومسلك عموم العدلية

وكلامهم في هذا السياق كثير[2]، وهو عين ما تقدّم عن العدلية في تقرير دلالة المعجز، ولكنه يختلف من جهتين رئيستين:

الجهة الأولى: أن دلالة المعجز لا تبتني على التحسين والتقبيح العقليين.

الجهة الثانية: أن دلالة المعجز لا تتوقف على أن الله تعالى يفعل لغرض.

---

(١) أبو حامد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٦٦-٤٦٧.

(٢) لاحظ: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، ص ١٧٨-١٧٩؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، لُمَعِ الأدلة، ص٧٠-٧١؛ نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، البداية في أصول الدين، ص٢٩٥-٢٩٦؛ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة، ج٢ ص٣١-٣٢؛ أبو الحسن سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٢٧-٣٣٠؛ ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، ص١٨٤؛ أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، الاعتماد في الاعتقاد، ص٢٤٥-٢٤٦؛ موسى بن محمد التبريزي (ابن أمير الحاج)، الكامل في أصول الدين، ج٢ ص٧٧٢؛ محمد بن محمد بن عرفة التونسي، المختصر الشامل في علم الكلام، ج٢ ص٩٦٠-٩٦٢؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٣-١٤؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية (ضمن المجموعة السنية)، ص٥٤٦؛ الكمال بن أبي شريف بن الهمام، المسامرة في شرح المسايرة، ج٢ ص٨٩-٩٠.

البحث حول الجهة الأولى

فأما بالنسبة للجهة الأولى فباعتبار إنكار الأشاعرة للحسن والقبح العقليين يقع السؤال عليهم: ما الدليل أن من صدّقه الله تعالى بالمعجز صادق حقيقة؟ ولِمَ لا يكون كاذبا ما دمتم تُجيزون إغواء الله لعباده؟

قال القاضي عبد الجبار «فلو جوّزنا أن يكون هذا المعجز من جهة من يُصِدّق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صِدقَ من ظهر عليه، ولهذا قلنا: إن هؤلاء المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوّات لتجويزهم القبائح على الله تعالى»[1].

(١) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، ص٥٧١.

جواب الأشاعرة عن استلزام إنكار التحسين والتقبيح العقليّين لتجويز إجراء المعجز على يد الكاذب

وللأشاعرة في الإجابة عن هذا السؤال طُرُق[1]:

الطريقة الأولى: مسلك أبي الحسن الأشعري القائم على اعتبار المعجزة ذاتية التصديق

---

(١) قال الآمدي «قولهم: يحُتمل أن يكون ذلك الشخص كاذبا والرب تعالى مريدا لضلالنا بذلك فقد أجاب المعتزلة ...
وأمّا أصحابنا فقد اختلفت طرقهم في الجواب:
[١] فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة من أصحابه:
القول باستحالة إظهار المعجزة على يدي الكاذب وأنّه غيرُ معدود من جملة المقدورات؛ لوجهين:
الأول: أن المعجزة دالّة على التصديق قطعا على ما أسلفناه، ولا بد لها من جهة دلالة وإن اخْتُلِف في تعيينها، فلو أمكن إظهار المعجزة على يد الكاذب: فإمّا أن تدل على صدقه أو لا تدل، فإن دلّت فقد جُعِلَ الكاذب صادقا، وهو محال، وإن لم تدل فيُفضي ذلك إلى انقلاب دلالة ما وجبت دلالته وخروجه عمّا وجب له، وهو محال كما في الأدلة العقلية.
والثاني: أنّ المعجزة وإن لم تتعلّق بتصديق الرسول كَتَعلّق الدلالات العقلية إلا أنّ دلالتها واجبة الاقتران بالتصديق؛ لما بيّنّاه، فلو ظهرت على يد الكاذب لما كانت مقترنة بالتصديق، وما وجب له أن يكون مقارنا للتصديق استحال تقديره منفردا؛ لما فيه من إخراج الواجب عن كونه واجبا ...
[٢] وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا إلى أنّ إظهار المعجزات على أيدي الكذّابين من المقدورات، لكن اختلف هؤلاء: [أ] فمنهم من قال: إن انخراق العوائد وقلبها غيرُ مُستبعد في مقدور الله كما سبق، وملازمة العلم بتصديق من ظهرت المعجزة على وفق تحدّيه وإن كان مُعتادا جاريا مجرى سائر العاديّات كملازمة العلم الضروري من أخبار التواتر وخَجَلِ الخَجِل وَوَجَلِ الوَجِل عند احمراره واصفراره، فلا يمتنع خرق العادة فيه في مقدور الله تعالى، وذلك بأن توجد المعجزة مع التحدّي غيرَ مقترنة بالعلم بتصديق المُتَحدّي.
وعلى هذا فلا يمتنع إظهار المعجزة على أيدي الكذابين، ولكن بشرط قلب العادة في ملازمة العلم الضروري بالتصديق لإظهار المعجزة على يده، وأمّا مع عدم خرق هذه العادة فلا يُتَصوّر إظهار المعجزة على يده؛ لما فيه من العلم الضروري بصدق من ليس بصادق، وهو محال.
وكل ما يدّعيه في هذا الباب من المعجزات كإحياء الميّت وإبراء الأكمه والأبرص وفلق البحر إلى غير ذلك، فملازمة العلم الضروري له بتصديق من ظهر على يده من المُتَحدّين مُعتادٌ غيرُ منقلب عن العادة، فلا يجوز إظهاره على يد الكذابين.
فإن قيل: ...
[ب] ومنهم من قال: وإن كان إظهار المعجزة على يد الكاذب مقدورا فلا يلزم أن يكون وقوعُه جائزا -وإن قدّرنا جواز خرق العوائد-، كما لا يجوز وقوعُ معلوم الله تعالى وإن كان مقدورا...» (أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٤ ص٦٢-٦٤)
أقول: سيتضح من خلال عرضي للطرق أن بيان الآمدي ليس بذلك الدقيق في تقرير الأقوال وحصرها وإن كان مهما من جهة صدوره عن هذا المتكلّم الكبير.

قال ابن فورك «وكان يقول[١]: إن المعجزات لا يجوز أن تظهر إلا على الصادقين؛ لأنّها لإبانة الصادق من الكاذب، ومثلها ومن جنسها قد يجوز أن يظهر على من ليس بنبي من الأولياء ويكون كراماتٍ لهم ودلالاتٍ على صدقهم في أحوالهم ومقاماتهم، غيرَ أنّ الرسول يدّعي ذلك فيظهر عند دعواه ويباهي به قومه ويتحدّى قومه بالإتيان بمثله، والولي لا يتحدّى بها ولا يظهرها، ولا يدّعي فيها بل يرى رؤيتها والنظرَ إليها والإعجابَ به والدعوةَ فيها خطأً ومعصية»[٢].

وفي هامش كتاب البيان عن أصول الإيمان للسمناني «وأجاب الأستاذ أبو إسحاق[٣] عن السؤال: إنّ المعجز دليل الصدق فلا يجوز أن يظهر على الكاذب، كما أنّ التغيّر دليل للحدوث فلا يجوز أن يوجد في القديم؛ فإنّ الأعيان لا يجوز أن تنقلب»[٤].

قال الشهرستاني «نحن نُجَوّز الإضلال على الله تعالى ولكن بشرط أن لا يقع خلاف المعلوم، وبشرط أن لا يتناقض الدليل والمدلول ولا يلتبس الدليل والشبهة، وبشرط أن لا يؤدي الأمر إلى التعجيز، وبشرط أن لا يؤدي إلى التكذيب في القول، ونذكر لكل واحد وجهاً ومثالاً.

فنقول: إذا علِم الرب تعالى أنه يرسل رسولاً يهتدي به قوم فهو كما يعلم أنه ينصب دليلاً يستدل به قوم، فلو أضلّهم بعين ذلك الدليل وقع الأمر على خلاف المعلوم، وذلك محال.

وكذلك إذا أخبر أنه يرسل رسولاً يُهتدَى به ثم أَضلّ كل من بُعِثَ إليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذباً، وذلك محال؛ فإن الكذب لا يجوز على الله تعالى، وإنما لا يجوز ذلك عليه؛ لأن الكذب إخبار عن الشيء على خلاف ما هو به، وهو يعلمه على ما هو به،

---

(١) أي أبو الحسن الأشعري.

(٢) محمد بن الحسن بن فورك، مجرّد مقالات أبي الحسن الأشعري، ص١٨٣.
أقول: عبارة ابن فورك ليست بذلك الوضوح، ولكنني ذكرتها لأن هذا الكتاب هو المصدر الرئيس لآراء أبي الحسن الأشعري.

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، من أعلام الأشاعرة، توفي سنة ٤١٨هـ.

(٤) أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني، البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، ص٤٠٨ هامش رقم١.

وكل من علم شيئاً كان له خبر عن معلومه، والخبر عن المعلوم خبر عن ما هو به، فلا يجتمع في العالِم خبران متناقضان، وإذا عَلِم الرب تعالى صدقَ النبي وأخبر عن صِدْقِه فقد صَدَّقَه، ومَن صدَّقَه فلا يجوز أن يُكَذِّبَه.

ومن وجه تناقض الدليل أن جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف، فإذا دلّ الشيء على شيء لا يجوز أن يدل على خلافه؛ فإنّ ذلك غير مقدور، كما أن جهة التخصيص إذا دلت على الإرادة لم تدل على خلاف ذلك، فجهة التخصيص بالتصديق لا تدلّ على خلافِ قصدِ المُخَصّص بالتصديق، فإرسال رسول وإخلاؤه عن دليل الصدق وإظهار معجزة والقصد بها إلى إضلال الخلق وإظهار خارق للعادة على يدي كاذب في معارضة دعوى النبي = كلُّ ذلك محال لما ذكرناه أنه يؤدي إلى محال، كإخلاء النظر الصحيح التام عن الإفضاء إلى العلم؛ فإنه إذا تم وجبَ وجودُ العلمِ لا محالة، وكنصب دلالة التوحيد لتدل على الشرك.

والإضلال على الإطلاق يجوز أن يضاف إلى الله تعالى بمعنى أنه يخلق ضلالاً في قلب شخص لكنه إذا أدى إلى محال فهو محال فلا يفعله لتناقضه واستحالته لا لقبحه وبشاعته»[(٥)].

وقال ضياء الدين المكي «ونقل الإمام أبو القاسم الإسفراييني -ره- عن أبي الحسن -ره- أنه قال: المعجزة تدل على صدق النبي لعينها وذاتها، وهذا هو الصحيح، ومعنى قولنا إنها لعينها تدل على الصدق أنّ عينها على تلك الأوصاف لا تكون إلا دلالة على الصدق ...

تحقيقه وهو أن قول الإنسان «أنا رسول الله إليكم» يحتمل الصدق والكذب، فإذا استَشْهَد اللهَ تعالى على صدقه بإظهار ما لا يظهر إلا منه وإيجاد ما لا يوجد إلا منه كان ذلك شهادة منه، فلو قُدّرَ ظهوره على يد الكاذب أدّى ذلك إلى سلب التصديق وإيجابه في شيء واحد، وذلك متناقض.

---

(٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٤٦-٢٤٧.

أقول: ولا يخفى أن كلام الشهرستاني يتضمّن محاولات عدة لبيان استحالة تصديق الكاذب، والشاهد في كلامه ذكرُ نقطة استلزام التناقض من الجمع جريان المعجز على يد الكاذب.

وهذا في المثال كقول القائل لجماعة «أنا رسول الملك إليكم، وآية صدقي تصديقُ الملك إياي بقوله «نعم»»، ثمّ يقول للملك «إن كُنتُ صادقا قل «نعم»»، فيقول «نعم»، نحن نستدل بقوله «نعم» على تصديقه من حيث الحقيقة -وهو المعنى القائم بنفسه- دون عبارته، لكن لمّا كانت العبارة دلالة على التصديق القائم بالنفس؛ إذ لا يقدر غيره على أن يتكلّم بلسانه.

حتى لو قال قائل: يُحتمل أن يكون قوله «نعم» في هذه الحالة صدر عنه لا لتصديقه إيّاه بل كان ذلك منه اتفاقا.

يقال له: هذا غير معقول؛ لأن هذه صدر[1] منه في معرض الشهادة، ولا يقدر غيره عليه، وكان ذلك شهادة على ما يدّعيه وتصديقا له، وتكون المعجزة دليلا نقليا لاستناده إلى كلام الله تعالى»[2].

قال الشريف الجرجاني مُضَمِّنا كلام العضد الإيجي في كلامه «(قال الشيخ[3] وبعض أصحابنا: إنه) أي خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور في نفسه؛ لأن لها) أي للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة)؛ إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وإن لم نعلمه) أي ذلك الوجه (بعينه، فإن دلّ) المعجز المخلوق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال؛ (وإلا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله، وهو أيضا محال»[4].

ولم أظفر في شيء من كتب الأشعري على هذا القول، ولكن كلماتهم كثيرة في نسبته إليه[5] كما رأيتَ.

والحاصل من هذه الطريقة أن المعجز لمّا كان دالا على التصديق كان في جريانه على

---

(١) كذا.

(٢) ضياء الدين المكي والد فخر الدين الرازي، نهاية المرام في دراية الكلام (نسخة مصوّرة عن خط المصنف)، ص٢٢٢ب-٢٢٣أ.

(٣) أي أبو الحسن الأشعري.

(٤) علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص٢٢٩.

(٥) لاحظ أيضا: موسى بن محمد التبريزي (ابن أمير الحاج)، الكامل في أصول الدين، ج٢ ص٧٧٣-٧٧٤.

يـد الـكاذب مخالفـة لتلـك الدلالـة، فيجتمـع الصـدق والكـذب في المدّعـي، وذلـك محـال لاسـتحالة التناقـض.

الإشكال على الطريقة الأولى:

يتضـح ممّـا تقـدّم في الجواب عـلى الشـهيد الصـدر[1] أن دلالـة المعجز عـلى التصديق هي مـن قبيـل دلالـة اللفـظ عـلى المعنى، ومـن هنـا فالمعجـز لا يفيد مـا لم ينضم إليـه مـا يُثبِت أن فاعـل المعجز لا يُخطِـئ ولا يفعـل القبيح.

والذي نُسِـب إلى الأشـعري هـو التعامل مـع المعجز كما يُتعامـل مع الأدلـة العقلية كأدلة حـدوث العـالم ونحوها، وهـذا التعامل لا دليل عليه ولا شـاهد، بل هو خـلاف الوجدان[2].

هـذا، وقـد اعـترض ابن تيميـة على هـذه الطريقة بقولـه «هـذا كلام صحيح إذا عُلِـمَ أنّها دليـل الصدق، يسـتحيل وجـوده بدون الصـدق، والممتنع غير مقـدور، فيمتنـع أن يظهر على أيـدي الكاذبين مـا يدلّ عـلى صدقهم.

لكـن المُطالِـب يقـول: كيف يسـتقيم على أصلكـم أن يكون ذلـك دليلَ الصـدق وهو أمر حـادث مقـدور، وكل مقـدور يصـح عندكـم أن يفعلـه الله ولـو كان فيه من الفسـاد مـا كان؛ فإنـه عندكـم لا ينـزّه عـن فعـلٍ ممكـنٍ ولا يقبحُ منـه فعـلٌ، فحينئـذ إذا خلق على يـد الكاذب مثـل هـذه الخوارق لم يكـن ممتنعا على أصلكـم، وهي لا تدل عـلى الصدق البتـة على أصلكم، ويلزمكـم إذا لم يكـن دليـل إلهـي ألّا يكـون في المقـدور دليل على صـدق مدعي النبـوة، فيلزم أنّ الـرب سـبحانه لا يصـدِّق أحدا ادّعـى النبوة.

وإذا قلتـم: هـذا ممكـن بـل واقع، ونحـن نعلم صـدق الصـادق إذا ظهرت هـذه الأعلام على يـده ضرورةً.

---

(١) في الجواب على الإشكال السادس من الإشكالات المطروحة على المسلك الأول.

(٢) قـد يقـال: إن هـذا يجعـل مذهب الأشـعري مغايرا لمـا تمّ تقريره مـن بيان طريقة الأشـاعرة في نقـل كلام الجوينـي الذي اعتبر دلالـة المعجز على التصديـق وضعية.

وهـذا صحيـح، ولكـن الأشـعري لم يذهـب مذهب ابـن حزم وابـن تيمية ومن جـرى مجراهمـا في اعتبار الخـارق دالا لذاتـه ولو لم يقـارن الدعـوى ويختـص بهـا، ولهذا فمذهبـه لا يختلف عما قـرره الجويني والغـزالي في شرط الدلالـة، ولكنه يختلـف في طبيعة تلك الدلالـة، ولذلـك اعتبرتُهما مذهبـا واحدا.

قيل: فهذا يوجب أن الرب لا يجوز عليه إظهارُها على يد كاذبٍ، وهذا فعلٌ من الأفعال، هو قادر عليه، وهو سبحانه لا يفعله، بل هو منزه عنه، فأنتم بين أمرين:

إن قلتم: لا يمكنه خلقها على يد الكاذب، وكان ظهورها ممتنعا، فقد قلتم: إنه لا يقدر على إحداثِ حادثٍ قد فعَلَ مثلَه، وهذا تصريح بعجزه ... فصارت دلالتها مستلزمة لعجزه على أصلكم.

وإن قلتم: يقدر لكنّه لا يفعل، فهذا حقٌّ، وهو ينقض أصلكم...»[١].

وما ذكره ابن تيمية تام؛ لأنّه راجع إلى كون الدليل الكاشف عن الواقع هو فعل الخارق مع ضم كبرى قبح الكذب، والدليل بهذا الاعتبار يستحيل تخلّفه عن المدلول.

وبعبارة أخرى: لا إشكال في استحالة تخلّف الدليل الكاشف عن الواقع عن المدلول لما في ذلك من الجمع بين النقيضين، ولكن الكلام كل الكلام في كون المعجز المطابق للدعوى دليلا كاشفا عن الواقع، وهذا مما لم يُثبِتْهُ الأشعري ومن تَبِعَه.

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص٢٢٢-٢٢٣.
ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص٤٥٨-٤٦٠.

الطريقة الثانية: البناء على استلزام جواز تصديق الكاذب عجزَ الله سبحانه عن تصديق الصادق، وعجزه محال

قال السمناني «قالوا: لو لم يكن في العقل حسن ولا قبيح لوجب ألّا يقبح من الله عز وجل أن يُظهرَ المعجزات على أيدي الكذّابين؛ ليُضل بذلك عن الدين، وأن يخلقَ الكذب في خبره الذي هو العبارات المُنَزّلة عليهم.

فالجواب: أنّ هذا ساقط من كلامهم؛ لأنه لا يفعل ذلك لكونه قبيحا، وإنّما نُحيله لأجل أنّه لا طريق من جهة الاستدلال والنظر[١] يُعلم به صدقُ الرسل ﷺ وصدقُ ما أبرأه عليهم من الوحي إلا ظهور المعجزات على أيديهم؛ إذ لا شيء في العقل يُمكن أن يكون له تَعلُّق بصدق مُدّعي النبوّة تَعلّقا يدل على صدقه، لا من نفس النبي ولا من دعواه النبوة ولا لشيء من صفاته ولا من صفات غيره من المخلوقين ولا من ذات القديم ولا شيء من صفاته أجمع غير إظهار المعجزة على يديه.

ولهذا قال المُحَصّلون كُلّهم: إن المعجزات إنّما تدل على صدق النبي ﷺ دلالة الأقوال، وما يدل بطريق المواضعة يحتاج إلى علم القديم بتلك الدعوى التي ندّعيها، وأن يكون قاصدا بإظهار ما أظهره عليه عند تحدّيه لقومه ودعواه النبوة إلى تصديقه وإقامة المعجز الذي يظهره عليه مقامَ قوله، أن لو كان ظاهرا للحواس ومنظورا إليه بالأبصار ومضطرّا إلى قصده تصديقَه لقال: صَدَق، هذا رسولي ونبيّي أنا أرسلته، فصدّقوه في جميع ما يورده عنّي.

فلذلك قالوا: إنّما يدل دلالة المواضعات؛ لأن إظهار المعجز عليه قائم مقام القول الذي وصفناه؛ لأنه لا شيء من قديم ولا مُحدَث له تعلّق بصدق النبي ﷺ في ادّعاء الرسالة إلا ما ذكرناه، وإذا كان ذلك كذلك لم يَجُز أن يُظهر المعجز على أيدي الكذّابين؛ لأنه لو فعل ذلك لأدّى إلى عجزه عن إقامة الدليل على صدق الصادقين في ادّعاء النبوة والفرق بينهم وبين الكاذبين فيها، فبطل ما قالوا»[٢].

---

(١) هذا القيد للاحتراز عن العلم الضروري؛ لأنّه طريق غير نظري.

(٢) أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني، البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، ص٤٠٦-٤٠٧.

وقال ضياء الدين الرازي «فقال كثير من مشايخنا -ره-: وجهُ دلالة المعجزة على صدق مدّعي النبوة استحالةُ كون الباري سبحانه وتعالى عاجزا عن نصب الأدلة على نصب الرّسل؛ فإن صدقهم مما يمكن حصول العلم به اضطرارا واستدلالا، وكما أنّه تمهّد طريق نصب الأدلة على وحدانيته سبحانه وتعالى كذلك ينبغي أن تُمَهّد طريق نصب الأدلة على صدق الأنبياء ﷺ، وليس ذلك إلا المعجزات؛ إذ لو ظهرت على يد الكاذب كما ظهرت على يد الصادق أدّى ذلك إلى امتناع نصب الأدلة على صدق الأنبياء ﷺ، فيجب من ذلك أن يكون الرب سبحانه وتعالى قادرا على تعريف الصادق من طريق الاستدلال ويُميّزه عن الكاذب من حيث وصفه بالاقتدار على الهداية، والذي يُحقّق ما ذكرناه -وهو أن الإرسال من الله تعالى ممكن والتصديق أيضا ممكن، وتمهيد الطريق إلى معرفة صدقه ممكن- وذلك ما ذكرناه[1]، فلو طرقنا التشكيك إليه لأدّى ذلك إلى انخرام قاعدةٍ عُلِمَ تمهيدُها قطعا، وذلك متناقض، وكيف لا نقول ذلك وقد قام الدليل على أنه قادر على تمييز الصادق من الكاذب؟! ولا طريق إلى التمييز إلا اختصاص المعجزة بالصادق دون الكاذب؛ إذ لو لم يختص أدّى ذلك إلى سلب القادرية على ما هو قادر عليه، وذلك متناقض.

وهذا مما اعتمد عليه شيخنا أبو الحسن[2] -ره- والأستاذ أبو إسحاق[3] والأستاذ أبو بكر[4] وغيرُهم من المتأخرين -ره-، وقد أشار القاضي إليه هذا في مواضع من كتبه...»[5].

وقد ذهب إلى هذه الطريقة بعض الحنابلة، قال القاضي أبو يعلى «والدلالة على أنّه قادر على الدلالة على صدق الصادق والتفرقة بيه وبين الكاذب؛ لأنه لا يؤدي إلى أمر محال في صفة الباري عز وجل ولا في صفة غيره، ولا يؤدي إلى قلب بعض الحقائق والأجناس وإبطال بعض الأدلة وإخراج الأمور عمّا في ذواتها، فوجب القول بصحة

---

(١) كذا.

(٢) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.

(٣) هو أبو إسحاق الإسفراييني.

(٤) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الإصبهاني، من أئمة الأشاعرة، توفي عام ٤٠٦هـ.

(٥) ضياء الدين عمر بن الحسن المكي (والد الفخر الرازي)، نهاية المرام في دراية الكلام (نسخة مصوّرة عن أصل المصنف)، ص٢٢١ب-٢٢٢أ.

ذلك»[١].

الإشكال على الطريقة الثانية:

هذه الطريقة غير صحيحة؛ إذ لا نُسلّم -وفقا لأصولكم- أن الدلالة على التصديق ممكنة؛ وذلك لأنه مع تجويز إضلال العباد تنتفي دلالة الخارق على التصديق قهرا، فتكون مستحيلة غير ممكنة، ومع استحالتها تخرج عن التعلّق بالقدرة، قال ركن الدين بن الملاحمي «قيل لهم: إنما يجب أن يَقْدِرَ تعالى أن يُعرّفنا صدق النبي بدلالة إذا صح أن يكون على صدقه دليل، فأمّا على مذهبكم من تجويز كونه فاعلا للقبائح كُلّها يخرج المعجز من أن يكون دليلا على صدق نبي، فلا يصح وصفه تعالى بالقدرة على ذلك وإن كان قادرا على تعريف ذلك ضرورةً[٢] ...»[٣].

فإن قيل: كيف يستحيل ذلك الأمر ونحن نعلم أن الله تعالى متكلّم بكلام النفس وقادر على أن يُدل على كلام النفس بأنواع الدلالات كما ذكر الغزالي[٤].

قلت: لا نُسلّم كونه قادرا على الدلالة على الكلام النفسي وفقا لأصولكم؛ لأنّه مع تجويز كونه تعالى يفعل كل القبائح لا يبقى لنا طريق لإحراز مطابقة الدلالة للواقع، نعم، لا إشكال في قدرته تعالى على خلق الدوال على مختلف المدلولات، ولكن لا طريق لإحراز مطابقة هذه الدلالات للواقع وإحراز أنّها فُعِلَت مرادا بها مدلولاتها.

فالحاصل أن دلالة المعجز على الصدق فرع كون الله لا يُصَدّق الكاذب، وهذا مما يُقِرّ به القائل بهذه الطريقة، وحينئذ فلو لم يقم الدليل على أن الله لا يُصَدّق الكاذب لم يكن تصديق الصادق من خلال المعجز ممكنا، بل سيكون محالا، ومن ثَمّ لن تتعلّق به القدرة، فلا يوصف الله تعالى بالعجز عنه.

---

(١) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، ص١٥٣.

(٢) أي بخلق العلم الضروري بصدق مُدَّعي النبوة.

(٣) ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، ص١٥٤.
ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٢٥؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٧٠٨.

(٤) أبو حامد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٦٦-٤٦٧.

وبأسلوب جدلي نسأل صاحب هذا القول: هل الله تعالى قادر على إجراء المعجزة على يد الكاذب؟ فإن قال: لا، لزمهم الإقرار بعجز الله عن الممكن؛ ضرورة إمكان إجراء المعجز على يد الكاذب ذاتا، وإن قال: نعم، لزمهم الالتزام باستحالة دلالة المعجز؛ لأنّها فرع ضمان كون الله لا يفعل المعجز على يد الكاذب، ولا ضمان لهذا؛ لأنه ممكن مقدور ولا يتنزه الله عن فعل أي شيء ممكن -عندهم-.

الطريقة الثالثة: التسليم بتوقف دلالة المعجزة على إثبات صدق الله تعالى وإثبات الصدق من دون الاعتماد على الحسن والقبح العقليين

تبتني هذه الطريقة الأشعرية على التسليم بتوقّف دلالة المعجز التامة على إثبات صدق الله تعالى، فكما يلزم تقرير دلالة المعجز على التصديق يلزم تقرير دلالة على أن الله تعالى صادق، ولكن لمّا كان الأشاعرة غيرَ قائلين بالتحسين والتقبيح العقليين حاولوا تقرير دليل على صدق الله تعالى من دون الاعتماد على التحسين والتقبيح العقليّين.

دليلا الأشاعرة على إثبات صدق الله تعالى من دون الاعتماد على التحسين والتقبيح العقليّين

وعمدة الأشاعرة في ذلك دليلان:

الدليل الأول: الاعتماد على استحالة الكذب في كلام النفس فيمن لا يجهل ولا تقوم فيه الحوادث

ولهذا الدليل **بيانان**[1]:

البيان الأول: بيان أبي المعالي الجويني.

جرى أبو المعالي الجويني -وتبعه الغزالي- على هذه الطريقة ولكن بعد اعتماده على أن دلالة المعجز على صدق المُدّعي ضرورية، فادّعى أن التصديق الفعلي يدل على صدق المدّعي بالضرورة من دون حاجة إلى ضم أي مبدأ فكري يتمم الاستدلال، بل ادّعى أن التصديق الواقع بعد دعوى المدّعي إنشاء لا إخبار، ومن ثَمّ لا يقبل الصدق والكذب.

قال أبو المعالي الجويني بعد أن قرر كيفية دلالة المعجز على التصديق «وها نحن نبني عليه أسوِلَةً نتفَصّى منها ويندرج تحت ما نطرده أغراض يَعظُمُ خَطَرُها.

---

(١) وتوجد للأشاعرة بعض البيانات المساوية لأحد هذين البيانين أو المُجملة، لاحظ: أبو بكر المرادي الحضرمي، عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، ص٢١٥؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٣٢٧، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص١٨٥-١٨٦.

فمن أهم الأسولة ما أدلى به المعتزلة حين قالوا: إذا جوّزتم أن يُضِلَّ الرب عباده ويُغويهم ويُرديهم فما يؤمنكم من إظهار المعجزات على أيدي الكذابين لإضلال الخلائق؟ وقالوا: أصلنا في تنزيه الرب تعالى عن فعل الجور وإضلال العباد يؤمِننا مما ألزمناكموه وتَدلّ المعجزة على الصدق من حيث نعلم أن الرب تعالى يُخصصها بالصادقين ولا يثبتها للكاذب فَيُضِل الخلق.

والجواب عن ذلك أن نقول: من شَهِدَ مجلس الملك في الصورة المفروضة عَلِمَ على الضرورة تصديقَ المَلِك من يدّعي الرسالة وإن لم يَخطُر لمعظم الحاضرين نظر وعِبَر وتفكّر في أن الملك لا يُغوي رَعِيّته ولا يُطغي حاشيته، ولو كانت دلالة المعجزة على الصدق موقوفة على العلم بأن مُظهِرَ المُعجِزات لا يُطغي ولا يُضِل لاختص بالعلم برسالة الملك من نظر هذا النظر واستدل من العِبَر، وليس الأمر كذلك على اضطرار؛ والذي يكشف الحق في ذلك أن الملك لو كان ظالما غاشما لا تُؤمَن بوادِرُه فالفعل المفروض ممّن هذه صفته تصديقٌ لمُدّعي الرسالة، وجاحد ذلك منكر للبديهة.

...

فإن قيل: هل تُجوّزون في المقدور وقوع المعجزة على حسب دعوى الكاذب أم تقولون ليس ذلك من المقدور؟

قلنا: ما نرتضيه في ذلك أنّ المُعجزة يستحيل وقوعُها على حَسَب دعوى الكاذب[1]؛ لأنّها تتضمّن تصديقا، والمستحيل خارج عن قبيل المقدورات، ووجوب اختصاص المعجزة بدعوى الصادق كوجوب اقتران الألم بالعلم به في بعض الأحوال، وجنس المعجزة يقع من غير دعوى، وإنّما الممتنع وُقوعُه على حَسَب دعوى الكاذب، فاعلموا ذلك»[2].

(١) ليس في هذا رجوع إلى قول الأشعري (الطريقة الأولى)؛ لأن أي قائل بدلالة المعجز على التصديق وأن الله لا يصدّق الكاذب يقول باستحالة إجراء المعجز على يد الكاذب؛ لأن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين.
وبعبارة أخرى: لازم الجمع بين النقيضين يتحقق في كل دليل تام الدلالة إن جرى في غير موضعه، فلو فرضنا أن المعصوم الذي لا يُخبِر بخلاف الواقع قد أخبر بخلاف الواقع للزم الجمع بين النقيضين، وكذلك الكلام في المعجز الذي تمت دلالته، وهذا مراد الجويني لا أكثر.

(٢) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٣٤٢-٣٤٣.

فالملاحظ هنا في كلام أبي المعالي أن دلالة الخارق المطابق للدعوى على صدق المُدّعي في دعواه تحصل ضرورة.

ثم قال «فإن قيل: إن سُلّم لكم ما ذكرتموه من نزول المعجزة منزلة التصديق بالقول فلا يتم غرضكم دون أن تُثبتوا استحالة الخلف وامتناع الكذب في حكم الله سبحانه، ولا سبيل إلى إثبات ذلك بالسمع؛ فإن مرجع الأدلّة السمعية إلى قول الله تعالى، فما لم يثبت وجوب كونه حقا وصدقا لا يستمر في السمع أصلا...

قلنا: أمّا الرسالة فإنّها تثبت دون ذلك في الحال، ولا يتعلّق بإثباتها بأخبار تتصدى لكونها صدقا أو كذبا، كأنّ المرسل قال «جَعَلته رسولا وأنشأت ذلك فيه آنفا»، ولم يقل ذلك مخبرا عما مضى.

وسبيل ذلك كسبيل قول القائل «وكّلتك في أمري وَاسْتَنَبْتُك لشأني»، فهذا توكيل ناجز يستوي فيه الصادق والكاذب.

ومحصول القول فيه أنّ صيغة التوكيل -وإن كانت إخبارا- فالغرض منها أمر بانتداب لشأن وانتصاب لشغل، والأمر لا يدخله الصدق والكذب.

وآية ذلك أن الملِك وإن نُقِمَ عليه كذب وخلف فالفعل الذي فرضناه منه يُصَدّق الرسول ويُثبِت الرسالة قطعا على الغيب من غير ريب، فهذا موقف لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن الباري سبحانه وتعالى فاعلموه.

ولكن لا يثبت صدقُ النبي بعد ثبوت الرسالة فيما يُؤدّيه ويُنهيهِ ويشرّعه من الأحكام ويَشرحه من الحلال والحرام إلا مع القطع بتقدّس الباري تعالى عن الخلف والكذب؛ فإنّ النبي يعتضد فيما يدّعيه من صدق نفسه في تبليغه بتصديق الله إيّاه، وما لم يثبت وجوب كون تصديقه تعالى حقا صدقا لا يثبت صدق النبي في أنبائه، وليس تصديقه فيما يُبَلّغه تفصيلا بمثابة انتصابه رسولا؛ فإن حقيقة نصبه يرجع إلى إثبات أمر والإخبار عن صدقه فيما يُخبر به يتعرّض لكونه صدقا أو كذبا.

...»[١] ثم أثبت صدق الله تعالى بما يمكن بيانه في **النقاط التالية:**

---

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٣٤٦-٣٤٧.

النقطة الأولى: ثبت في محله أن لله تعالى كلاما نفسيا قائما بذاته.

النقطة الثانية: كل قابلٍ لمعنى لا يخلو منه أو من ضده إن كان له ضد.

النقطة الثالثة: لو لم يتصف كلام الله النفسي بالصدق لاتّصَفَ بالكذب وفقا للنقطة السابقة.

النقطة الرابعة: لّما كان الكلام النفسي قديما كان اتصافه بالصدق أو الكذب قديما أيضا، ومقتضى القِدَم أن لا ينتفي القديم؛ لأن ما ثبت قِدَمُه امتنع عَدَمُه.

النقطة الخامسة: لو اتصف الله سبحانه بالكذب القديم لاستحال أن يتصف بالصدق مطلقا؛ لأن ذلك فرع انتفاء الكذب، وقد تبين في النقطة السابقة أن القديم لا ينتفي.

النقطة السادسة: نحن نعلم علما ضروريا أن كل من عَلِمَ بشيء فهو متمكن من الإخبار به على ما هو عليه.

والحاصل من هذه النقاط الست استحالة أن يكون الله تعالى كاذبا لاستلزام ذلك استحالة الصدق عليه، وذلك باطل بالضرورة.

فالملاحظ هنا أن الجويني فصّل بين إثبات نفس النبوة، فبنى على أنّها لا تتوقف على كون فاعل الخارق لا يكذب؛ لأنّها من قبيل الإنشاء لا الإخبار، ولكنّه التزم أن مطابقة صدق النبي فيما ينقله من شرائع ومطابقة كلامه للواقع فرع إحراز صدق الله تعالى[1].

---

(١) قال الجويني مبيّنا دليل صدق الله تعالى «والذي عليه التعويل في غرض هذا الفصل أنّا نقول: قد أوضحنا الطرق الموصلة إلى كون الباري سبحانه عالما مريدا، وقد قدّمنا ما فيه مُقنع في إثبات كلام النفس، والعالم بالشيء المُريدُ له لا يمتنع أن يقوم به إخبار عن المعلوم المراد على حسب تعلّق العلم والإرادة به.

وكلّ معنى يقبله الموجود فإنّه لا يَعرى عنه أو عن ضِدّه إن كان له ضد كما قُرِّرَ في صدر الاعتقاد، فلو لم يتصف الباري تعالى بخبر صدق لَوَجَب اتصافه بضدّه؛ وإذا اتّصف بضدّ استحال أن يُقَدّر ذلك الصدق ذهولا وغفلة عمّا قدّرناه مخبرا عنه؛ فإن الذهول كما يضاد الخبر عن الشيء فإنّه يُضاد أيضا العلم به وإرادته.

وإن كان ضد الخبر الصدق خبرا هو خلف وكذب واقع على خلاف المُخبَر، فيجب -مع تقدير ذلك- الوصفُ بِقِدَمِه والقضاء باستحالة عدمه؛ لما قدّمناه من إثبات قِدَم الكلام.

ثمّ يؤول منتهى ذلك إلى أنّه يستحيل من الباري تعالى أن يُخبر عمّا عَلِمَه على حَسَبِ تعلّق العلم به، وذلك معلوم بطلانه؛ فإنّا نعلم قطعا أن العالم بالشيء يستحيل أن يتّصف -على علمه به- بصفة يستحيل عليه معها كلامُ نفسه المتعلّق بمعلومه على حسب تعلّق العلم به، حتى يقال مستحيل مع العلم به إخبار النفس عنه.

فإذا امتنع ادّعاء هذه الاستحالة شاهدا وانتسب جاحد ما قلناه إلى دفع البديهة فيَلزَم طردُه شاهدا وغائبا.

وقد تبع الغزالي أستاذه الجويني، فقال مقرّرا للإشكال «الثالثة: أنّه إن عرف تميّزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين يعرف الصدق؟ ولعل الله تعالى أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه، ولعل كلّ ما قاله النبي أنّه مُسعِد فهو مُشقٍ، وكل ما قاله أنه مُشقٍ فهو مُسعِدٌ، ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى هلاك ويغوينا بقول الرسول؛ فإنّ الإضلال والإغواء غير محال على الله تعالى عندكم؛ إذ العقل لا يُحسّن ولا يُقبّح.

وهذه أقوى شبهة يجادل بها المعتزلي عند رَوْمِه إلزامَ القول بتقبيح العقل إذ يقول: إن لم يكن الإغواء قبيحا فلا يُعرَف صدق الرسول قط ولا يُعلمك أنه ليس بإضلال»[1].

فأجاب «وأما الشبهة الثالثة -وهو تصوّر الإغواء من الله تعالى والتشكيك بسبب ذلك- فنقول: مهما عُلِمَ وجهُ دلالة المعجز على صدق النبي عُلِمَ أن ذلك مأمون منه، وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة، فنقول: لو تحدّى الإنسان بين يدي المَلِك في جُندِه أنّه رسول الملك إليهم وأن الملك أوجب طاعتَه عليهم في قسمة الأرزاق والإقطاعات، فطالبوه بالبرهان والمَلِكُ ساكتٌ، فقال: أيّها الملك إن كُنتُ صادقا فيما ادّعيتُ فَصَدِّقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرّات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك، فقام الملك عُقبَ التماسه على التوالي ثلاث مرّات ثم قعد، حَصَل للحاضرين عِلمٌ ضروريٌّ بأنه رسول الملك قبل أن يخطُرَ ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم

...

فإن قالوا: ليس يمتنع مع تقدير كلام النفس أن يعلم العالم كون زيد في الدار ويُديرُ في خَلَد نفسه مع ذلك أنّه ليس في الدار، قلنا هذا تخييل ووهم؛ فإن ذلك الكلام الدائر إخبار عن تقدير وليس خبرا ناجزا مثبتا؛ والذي يحقق ذلك أن العالم بالشيء مع الإخبار عنه على حسب العلم به بتا قطعا يُديرُ في نفسه ما صَوَّره السائل، وحديث النفس على حكم الصدق مُستَدام كما كان قبل خطور هذا التقدير.

ولو كان ما ألزمه السائل ثابتا لاستحال اجتماعه مع نقيضه، وكلُّ عالم بالشيء مُخبِرٌ عنه على حقيقته يَجِدُ من نفسه على الضرورة الاتصاف بكونه مخبرا عنه مع تقديره مخبرا على حكم الخلف، وسبيل ذلك كسبيل العلم بالشيء على ما هو به مع تقدير اعتقاده فيه على خلاف ما هو به، فلا يكون الاعتقاد المقدّر مع العلم المتقرّر اعتقادا محقّقا.

فاستبان بما ذكرناه أنّ المصير إلى تقدير صفة يستحيل معها الاتصاف بحديث النفس عن المعلوم بالعلم على حسب تعلّق العلم به ادّعاء استحالة تأباها العقول.

ويعتضد ما ذكرناه بأن العالم بالشيء لو لم يتكلّف إخطارَ خلف بقلبه لاستمرّ حديث النفس صدقا مع العلم بالذي يتكلّف تقديرا، وليس بصفة مضادّة للحديث الصادق» (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص٣٤٨).

(١) أبو حامد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٧٠.

يستحيل في حقه ذلك».

فإلى هنا بيّن طريقة الجويني في ادّعاء العلم الضروري في التصديق الفعلي.

ثمّ اعتمد فكرة أن نصب النبي إنشاء لا إخبار فلا يقبل الكذب، فقال «بل لو قال الملك «صَدَقتَ، وقد جعلتك رسولا ووكيلا» لَعُلِمَ أنّه وكيل ورسول، فإذا خالف العادة بفعله كانَ ذلك كقوله «أنت رسولي»، وهذا ابتداءُ نصبٍ وتوليةٍ وتفويضٍ، ولا يُتَصوّر الكذب في التفويض، وإنما يُتَصوّر في الأخبار، والعلم بكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضروري، لذلك لم ينكر أحد صدقَ الأنبياء من هذه الجهة، بل أنكروا كون ما جاء به الأنبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس، أو أنكروا وجود رب مُتَكلّم آمرٍ ناهٍ مُصَدّق مُرسِل، فأمّا من اعترف بجميع ذلك واعترف أن بكون المعجزة فعلَ الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق».

ثمّ بيّن الغزالي أن العلم الضروري لا يحصل في التصديق القولي، فطرح التساؤل التالي «فإن قيل: فهب أنّهم رأوا الله تعالى بأعينهم وسمعوه بآذانهم وهو يقول «هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم» فما الذي يؤمنكم أنّه أغوى الرسول والمرسَلَ إليه وأخبر عن المُشقي بأنه مُسعِد وعن المُسعِد بأنّه مُشق؟!؛ فإنّ ذلك غير محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول، بل لو قُدّر عدم الرسول ولكن قال الله شِفاهاً وعِياناً ومُشاهدةً «نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم في تركها» فَبِمَ نعلم صدقه؟ فلعله يُلبِسُ علينا ليُغوِيَنا ويهلكنا؛ فإن الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه، وإن كان قبيحا فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق أجمعين.

والجواب: أن الكذب مأمون عليه؛ فإنّه إنّما يكون في الكلام، وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرّق إليه التلبيس، بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه، فكل ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبرٌ عن معلومه على وفق علمه ولا يُتَصوّر الكذب فيه، فكذلك في حق الله تعالى.

وعلى الجملة: الكذب في الكلام النفسي محال، وفي ذلك الأمن عمّا قالوا، وقد اتضح بهذا أن الفعل مهما عُلِمَ أنه فعل الله تعالى وأنه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حَصَل العلم الضروري بالصدق، وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدور البشر

أم لا، فأمّا بعد معرفة كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك مجال أصلا»[1].

ولم يُصرّح الغزالي بالحاجة إلى نفي الكذب عن الله تعالى لإثبات أنّ النبي لا يكذب في إخباراته كما صرّح الجويني، ولكنّ الظاهر أن هذا لازم لمذهبه.

فالحاصل من كلام هذين المُفكّرين أن العلم الضروري يقتضي صدق المدّعي للنبوة إن جرت على يده المعجزة، ولا حاجة في الدلالة على التصديق لإثبات استحالة صدور الكذب من الله تعالى، نعم، لا بد من إحراز استحالة الكذب على الله تعالى للاطمئنان لما ينقله النبي عن ربه تعالى، وقد ثبت ذلك من خلال إثبات استحالة الكذب في الكلام النفسي.

البيان الثاني: بيان أبي الحسن الآمدي:

وأما الآمدي فقد اختلف عن الجويني والغزالي في دعوى استفادة العلم الضروري بصدق المدّعي من الخارق، فافترض أن الخارق يدل على التصديق، وأما مطابقة التصديق للواقع فيتوقّف على إثبات صدق الله تعالى، وقد بيّن ذلك قائلا «لم يبقَ إلا قولهم: إنّ الإضلال على الله تعالى جائز، وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضا، وذلك أيضا موضع إشكال.

وقد أجاب عنه بعض الأصحاب[2] فقال: لو توقّف العلم بتصديقه على العلم بكون المُصَدّق له غيرَ قاصد للإغواء وعلى كونه غير كاذب لوجب أنّ من حضر مجلسَ الملك وقد قام فيه واحد من عرض الناس فادّعى الرسالة ووقعت المعجزة له من الملك على النحو المفروض ألّا يحصلَ له العلم بصدقه معَ قطع النظر عن كون الملك غيرَ قاصد للإغواء، وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبديهة».

ثم قال مباشرة «وفيه نظر[3]»!

ولم يبيّن وجه النظر!!!

---

(١) أبو حامد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٧٠-٤٧٥.

(٢) الظاهر أنه يريد الجويني والغزالي.

(٣) وهنا يختلف مسار الآمدي عن مسار الجويني والغزالي.

ثـم قرر الانفصـال عن الإشـكال ببيان اسـتحالة الكذب منه تعـالى، فقال «فإذن السـبيل في الانفصـال عـن هـذا الخيـال أن يُقـال: قد بيّنّـا أنّ إظهـار المعجزة على يـده في مَقـرَنِ دعواه وحصولهـا عـلى وفـق مقالته يُنَـزّل منزلة التصديـق بالقول «إنّـك صادق فيما تقـول»، فلو كان الرسـول كاذبـا لـكانَ المُصَدّق لـه كاذبا، وقد بيّنّا اسـتحالة ذلـك في حق الله تعـالى[١] ...»[٢].

وقـد بـيّن الاسـتحالة بالبيان التالي «والـذي يُخمِد ثائرة الإشـكال ويقطع دابـر هذا الخيال -وإن كان عنـد الإنصـاف في التحقيـق عويصا- هـو أن يُقال: إن القول باسـتحالة الكذب في حـق الله تعـالى مما لا يسـتند إلى سـمع ولا إلى التحسـين والتقبيـح العقليـين، وأنّ حصر مدرك ذلـك في هذيـن باطـل ...»[٣]، ثـم بينّ الدليـل على صدق الله تعـالى وفقا للنقـاط التالية:

النقطـة الاولى: الـكلام النفـسي واحـد في نفسـه لا يتعـدد ولا يتصـف بكونـه صدقـا ولا كذبا.

النقطـة الثانيـة: إنما يتصـف الكلام بالصـدق أو الكـذب باعتباره خبرا، والـكلام النفسي لا يكـون خـبرا إلا باعتبـار تعلّقه كما تقـرر في مباحث الـكلام النفسي.

النقطـة الثالثـة: حقيقـة الكـذب في الـكلام النفسي هـو تعلق الخـبر بشيء عـلى خلاف ما هـو عليه.

النقطـة الرابعـة: تعلـق الخـبر على خـلاف ما هـو عليه لا يخلـو: إمّـا أن يقع مـن الله تعالى حـال الغفلـة والذهول أو حـال العلم.

والأول محال لقيام البرهان على علم الله تعالى ووجوبه له سبحانه.

والثـاني لا يخلـو أمـره: إمـا أن يمكـن أن يتعلّـق بالـشيء عـلى مـا هـو عليـه بالإضافة إلى تعلّقـه بـه عـلى خـلاف مـا هـو عليـه أو لا يمكـن ذلك.

وكلاهما محال:

---

(١) وهنـا يبـينّ الآمـدي أن المعجـز يـدل عـلى التصديق دلالـة الألفاظ، ويتوقـف تطابـق التصديق مـع الواقع أن يكـون الله تعالى صادقا.

(٢) أبو الحسن سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٣٦.

(٣) أبو الحسن سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٣٠-٣٣١.

أمّا الثاني فلأنّه خلاف العلم الضروري بأن كل عالم يمكنه أن يُخبر بالشيء على ما هو عليه.

وأمّا الأول فلأنّ لازمه إمكان تعلّق الخبر بالشيء الواحد على ما هو عليه وتعلّق الخبر بالشيء على غير ما هو عليه، وهذا محال؛ لأن الخبر -أي خبر- لا بد له من مخبر عنه قائم في النفس، فمع إمكان الإخبار عن الشيء على ما هو عليه والإخبار عن الشيء على غير ما هو عليه يلزم أن يقوم في ذات الباري تعالى تصور للشيء على ما هو عليه وتصور للشيء على غير ما هو عليه، وجمع بين النقيضين في ذاته تعالى.

فالمتحصّل من هذه النقاط الأربع أن الكذب محال في كلامه تعالى وأن الخبر القائم بذاته تعالى لا يكون إلا صدقا[1].

ومع انضمام هذا البيان لكون الخارق تصديقا للمدعي يتضح أن المدعي الذي أجرى الله الخارق على يديه صادق في الواقع.

ولكن ربما يُشكِل هذا الدليل ببيانَيْه من جهة أن غاية ما يُثبِتُه هو الصدق في الكلام النفسي، والمعجز[2] -وكذلك إخبارات النبي- ليس كلاما نفسيا، بل هو دال فعلي في حكم الكلام اللفظي فكيف يتم هذا الدليل؟!

---

(١) قال الآمدي «بل المدرك في ذلك أن يُقال: قد ثبت كون الباري تعالى عالما مُتَكَلِّما وأنّ كلامه في نفسه واحد، وذلك لا يقبل الصدق والكذب، وإنّما يقبل ذلك من جهة كونه خبرا، والخبريّة له من جهة متعلّقه لا غير، فلو تَعلّق خبره بشيء ما على خلاف ما هو عليه لم يخلُ: إمّا أن يكون ذلك في حالة الغفلة والذهول أو مع العلم به، فإن كان مع الغفلة فيلزم منه إبطال الدليل القاطع على كونه عالما، وإن كان ذلك مع العلم به على ما هو عليه فلا محالة أنّ تعلق الخبر بما هو معلوم غير مستحيل بل واجب على نحو تعلّق الإرادة والقدرة بمتعلّقاتها كما بيّنّاه، وعند ذلك فلو تعلّق الخبر بالمعلوم على خلاف ما هو عليه لم يخلُ: إمّا أن يصح تعلّق الخبر به على ما هو عليه أو لا يصح، فإن لم يصح فهو محال، وإن صح لزم منه جواز تعلّق الخبر بشيء واحد على ما هو به وعلى خلاف ما هو به، وهو محال؛ إذ الخبر يَستدعي مُخبرا عنه؛ إذ الخبر ولا مُخبَرَ محال، وإذا استدعى مخبرا فالواجب أن يكون مُتَصَوّرا في نفسه، فإنّ تعلّق الخبر بمُخبَر غير متصور نازلٌ منزلة الخبر ولا مُخبَر.
وعند ذلك فلا يخفى أن المُخبَر عنه هنا غيرُ مُتَصَوّر؛ إذ الجمع بين الشيء ونقيضه محال، فلا يُتَصوّر أن يقوم بنفس القائل الإخبارُ عنه، فلو تعلّق خبر الباري تعالى بالشيء على خلاف ما هو عليه لَلَزِمَ منه هذا المحال...
وإذن ثبت امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس الباري، وأن إظهار المعجزة على يد النبي نازل منزل الإخبار بالتصديق، فلو لم تكن دالة على وفق ما قام بالنفس من الخبر الصادق وإلا (كذا) لما كانت نازلة منزلة التصديق، وهو ممتنع لما سبق» (أبو الحسن سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٣٣١).

(٢) الإشكال على المعجز هنا خاص ببيان الآمدي، وأما بيان أبي المعالي فلا يرد عليه هذا في المعجز؛ لأن دلالة المعجز على صدق المدّعي ضرورية عنده، نعم، يرد عليه في بقية إخبارات النبي عن الله تعالى.

حاول التفتازاني تتميم هذا الدليل لإثبات الصدق في الكلام اللفظي فقال «وطريق اطّراد هذا الوجه[١] في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة[٢] أنه[٣] عبارة عن كلامه الأزلي، ومرجع الصدق والكذب إلى المعنى»[٤].

وحاصل ما أفاده التفتازاني أن الكلام اللفظي تعبير عن الكلام النفسي، فإن ثبت أن الكلام النفسي صادق فالكلام اللفظي صادق أيضا.

ومقتضى ذلك أن تكون المعجزة صادقة لأنها كالكلام اللفظي في الدلالة، فهي تعبير عن الكلام النفسي، فلمّا كان الكلام النفسي صادقا، فالمعجزة صادقة.

وبهذا يتم الكلام في تقرير الدليل الأول من أدلة الأشاعرة لإثبات صدق الله تعالى.

الدليل الثاني: الاعتماد على أن الكذب نقص، والباري تعالى يستحيل عليه النقص

قرّر الفخر الرازي هذا الدليل قائلا «الثاني: أن الكاذب ناقص بالنسبة إلى الصادق، والذي يستحيل منه إلا الكذب أشد نقصا، فلو كان الله تعالى كاذبا لاستحال منه الصدق، فوجب أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى! وذلك معلوم الفساد بالضرورة، فإذن وجب أن يكون الله تعالى صادقا»[٥].

وظاهر ما أفاده الرازي في عبارته السابقة هو إثبات الصدق في الكلام النفسي دون الكلام اللفظي؛ لأنه ذكر أن الله -جل وتعالى عن ذلك علوا كبيرا- لو كان كاذبا لاستحال منه الصدق، وهذا إنّما يلزم لو كان الكذب في الكلام النفسي القديم؛ لأن ما ثبت قِدَمُه استحال عدمُه كما مر في بيان الجويني والآمدي للدليل الأول.

فهذا الدليل وفقا لبيان الرازي إن تمّ يُثبِتُ الصدق في الكلام النفسي دون الكلام

(١) أي وجه الصدق في الكلام النفسي لاستحالة دخول الكذب فيه.

(٢) أي: طريق تطبيق حكم الكلام النفسي الذي لا يقبل الكذب على الكلام اللفظي.

(٣) أي الكلام المنتظم المسموع

(٤) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٥٩.

(٥) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٣٣٠.

اللفظي، قال الشريف الجرجاني في شرحه كلام الإيجي «(وأما) امتناع الكذب عليه (عندنا فثلاثة أوجه: الأول: أنّه نقص، والنقص على اللهّ تعالى محال) إجماعا (وأيضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (أن نكون) نحن (أكمل منه في بعض الاوقات) أعنى وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا؛ وإلا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا، ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسمٍ دلالة على معان مقصودة»[1].

فلا بد وفقا لهذا البيان من إضافة بيان التفتازاني السابق المتمّم للدليل الأول، وبه يتم هذا الدليل ليثبت الصدق في الكلام اللفظي المصحح لإثبات الصدق في التصديق الفعلي الحاصل بالمعجز.

ولكن في كلمات بعض الأشاعرة استدلال بهذا الدليل لإثبات الصدق في الكلام اللفظي مُباشرة، قال الفخر الرازي «خبر اللهّ تعالى صدق؛ لأن الكذب نقص، وهو على اللهّ تعالى محال.

ولأنه لو كان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم، ولو كان كذلك لاستحال منه الصدق ...»[2].

والملاحظ في بيان الفخر في المحصّل أنه جعل الاستدلال بالكمال مغايرا للاستدلال باستحالة الكذب في الكلام النفسي بخلاف عبارته في نهاية العقول.

وقال التفتازاني «فتعيّن الكذب، وهو محال.

أما أولا فبإجماع العلماء ... وأما ثالثا: فلأن الكذب نقص باتفاق العقلاء، وهو[3] على اللهّ محال؛ لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو العبث، وأما رابعا: فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبرٍ ما لامتنع صدقه فيه؛ لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه، لكنّا نعلم بالضرورة أن من علم النسبة لا يمتنع عليه أن يخبر عنها على ما هي عليه، وطريق اطراد

---

(١) علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف ج٨ ص١٠١.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، محصّل أفكار المتقدمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، ص٤٣٤.

(٣) أي النقص.

هـذا الوجـه في كلامـه المنتظم مـن الحروف المسـموعة أنـه عبارة عـن كلامـه الأزلي، ومرجع الصـدق والكـذب إلى المعنى» [١].

والملاحـظ في عبارتـه أن الدليـل الثالـث عـلى امتنـاع الكـذب المبنـي عـلى نفـي الكـذب بانتفـاء النقـص عنـه تعـالى = مُسـتقل عـن الضميمـة التـي ضمّهـا إلى الدليـل الرابـع الـذي هـو دليـل الـكلام النفسـي، ومن هنـا يتضـح أنه يـرى كفاية دليـل اسـتحالة النقـص لإثبات اسـتحالة الكـذب في الـكلام النفسـي والـكلام اللفظـي.

وقـال الجلبـي المحشّي عـلى شرح المواقف تعليقا عـلى عبارة السـيد الشريف السـابقة «لا يخفـى أن ظاهـر قـول المصنـف «واعلـم ...الـخ» هو الاعـتراض عـلى الوجـه الأول المذكور في المتـن، ولمّـا توجّـه عليـه أن الـلازم من الكـذب النقص مـن جهة صفتـه الذاتيـة لا النقص في الفعـل، والمتنـازع في جـواز الثـاني لا الأول؛ فإنـه ممتنـع بالإجماع كـما سـتعرف = تَكَلَّفَ [٢] الشـارح في توجيـه كلامـه بتقدير سـؤال «بـأن الدليـل المذكور لا يـدل على امتنـاع الكذب في كلامـه اللفظـي» وجـواب «بأنه يدل عليـه أيضـا؛ لأن خلق الـكاذب نقصٌ في فعلـه» وجَعَلَ هـذا الـكلام اعتراضا عـلى الجـواب المقدّر.

وأنـت خبـير بأن هـذا لا يخلو عـن تمحّـل، ... فالأقرب أن نجعـل [٣] اعتراضـا على أصل الدليـل في المتـن فإنـه لمـا قيـل «إن الكذب نقـص، وهو محـال عليه تعـالى» وأفاد ظاهـره أن لا يكـون كاذبـا في كلامـه على الإطـلاق [٤] = اتّجّـهَ [٥] أن يقال «إنما يـدل ذلك على انتفـاء الكذب عليـه مطلقـا لـو كان النقـص في فعله غـير القبح العقـلي الذي نحـن لا نقول به لكـن لم يظهر كونه غـيره»» [٦].

وكلام الجلبـي يبتنـي عـلى حمـل عبـارة المصنـف صاحـب المواقـف عـلى إثبـات الصدق مطلقـا في الـكلام النفسـي واللفظي بدليل الكـمال بلا حاجـة إلى الإضافة التي أضافها السـيد

---

(١) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص١٥٨-١٥٩.

(٢) جواب «لمّا».

(٣) كذا، ولعل الصحيح «نجعله».

(٤) أي في الكلام النفسي والكلام اللفظي.

(٥) جواب «لمّا».

(٦) شمس الدين حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، الحاشية على شرح المواقف، ج٨ ص١٠١.

الشريف الجرجاني[١].

وبهذا **يتضح** أن الاستدلال بهذا الدليل له **صورتان في** كلام الأشاعرة:

الصورة الأولى: الاستدلال على الصدق في الكلام النفسي بدليل الكمال مع ضم أن الكلام اللفظي تعبير عن الكلام النفسي.

الصورة الثانية: الاستدلال على الصدق في الكلام النفسي واللفظي بدليل الكمال مُباشرة.

الإشكال على الطريقة الثالثة:

قد سبق في بيان الدليل الأول دعوى الجويني والغزالي حصول العلم الضروري بصدق المدّعي بعد تحقق المعجز، وغاية الأمر أن دلالة المعجز عندهما تحتاج إلى تتميم بإثبات صدق الله تعالى لتصحيح إخباراته اللاحقة على ثبوت نبوّته.

ولا يخفى أن تمامية هذه الدعوى لا تفيد في إثبات صحة إخبارات الأنبياء ﷺ وإن أفادت إثبات أصل النبوة، كما أن انتفاء هذه الدعوى لا يُبطل الاستدلال بهذه الطريقة إن تمّ الدليل على صدق الله تعالى؛ لأن دلالة المعجز على التصديق تامة على ما تقدّم، فيبقى إثبات مطابقة التصديق للواقع، وعهدة ذلك على إثبات صدق الله تعالى.

وبكلمة: إن دعوى الجويني والغزالي لا تكفي لإثبات الغرض من النبوة كما لا تتوقّف عليها صحة هذه الطريقة.

ولهذا سيتم تأجيل الحديث عن هذه الدعوى إلى حين التعرض للطريقة الرابعة الآتية إن شاء الله، والمهم الآن التعرض لهذه الطريقة مع قطع النظر عن الإضافة التي أضافها الجويني والغزالي، فنقول:

لا إشكال في دلالة المعجز عند مطابقة الدعوى على التصديق كما تقرر في المسلك

---

(١) وجرى هذا المجرى جماعة من الأشاعرة أيضا، لاحظ: جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، (ضمن التعليقات عليه لجمال الدين الأفغاني)، ص١٠١-١٠٢؛ الفضل بن روزبهان، إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل (ضمن دلائل الصدق لنهج الحق)، ج٢ ص٢٥٩-٢٦٠.

الأول، وهـذا ليـس محـلا للـكلام مـع الأشـاعرة، إنـما الإشـكال في هـذه الطريقـة في قبـول الأدلـة التـي ذكرهـا الاشـاعرة في بيـان اسـتحالة الكذب مـن الله تعـالى؛ فإنّها لو تمّـت لثبتت دلالـة المعجـز، وإلا فـلا بـد مـن الرجـوع إلى طريـق التحسـين والتقبيح.

والإشـكال عـلى هـذه الطريقـة يَتْبَـعُ مـا ذُكِـر في دليـلي الأشـاعرة السـابقيْن، ويمكـن في المقـام بيان إشـكالين:

الإشكال الأول: الإشكال على الدليل الأول والصورة الأولى من الدليل الثاني

العمـدة في الإشـكال عـلى الدليـل الأول والدليـل الثـاني بصورتـه الأولى أنهـما لا يُثْبِتـان -إن تمّـا- سـوى صـدقِ الكلام النفـسي، ولا يثبتان -مـع قطع النظـر عن محاولـة التفتازاني- الصـدقَ في الـكلام اللفظـي، ولا ملازمـة بـين الصـدق في الـكلام النفـسي مـع الصـدق في الـكلام اللفظي.

فيبقـى الـكلام في متانـة الدعـوى التـي ذكرهـا التفتازاني مـن أن الـكلام اللفظـي لمّا كان تعبـيرا لمـا في الـكلام النفـسي وكان الـكلام النفـسي صادقـا فـلا بـد مـن أن يصـدق الـكلام اللفظي.

ولا ريـب في سـقوط هذه الدعـوى؛ إذ لا دليل عـلى أن كل ما هو دال عـلى شيء فهو معبِّر عـما في كلام النفـس؛ ألا تـرى أن الإنسـان مـن الممكـن أن يصـدر منـه لفـظ «وِتْ = [illegible]» غيرَ قاصـد بـه معنـى؟ ومع ذلـك يكون للفظـه دلالة على معنـى الرطوبـة، فيلتفت لتلـك الدلالة كل مـن كان عالمـا بالعلاقـة الوضعيـة بين اللفـظ السـابق ومعنـى الرطوبة، فالـكلام الصادر مـن هـذا الإنسـان لا يكشـف عـن كلام النفـس وإن كان لـه دلالة؛ لأنـه ليس صـادرا لإبراز مـا في النفس وإظهاره وكشـفه.

ومـن هنـا نقـول[1]: مـن أين لنـا أن كل ما صـدر مـن الله تعـالى وكان دالا فهـو مُعَبرّ عن كلام النفـس؟! فهـذه الكـبرى لم تثبـت بدليـل، وإنما هـي مصادرة مـن التفتـازاني ومن ذهب مذهبـه! فـلا دليـل عـلى أن كل حرف وصـوت وفعـل ذي دلالة عـلى معنـى = دالٌّ على كلام

(١) لاحـظ: شـمس الديـن الخفـري، تعليقات على إلهيـات شرح التجريـد، ص١٩٩-٢٠٠؛ محمد حسـن المظفـر، دلائل الصدق لنهج الحـق، ج٢ ص٢٦٦.

نفسي، نعم، بعد ثبوت أن الله تعالى لا يفعل القبيح يُعلَم أن الله لا يَدُلُّ على خلاف الواقع لقبح ذلك، والله لا يفعل القبيح، إلا أن هذا لا يتمشّى مع أصول الأشاعرة، وأما على القول بجواز أن يفعل الله أي ممكن فلا ريب في إمكان أن يدل الله على خلاف الواقع، ومن ضمن الدلالة على خلاف الواقع إيجاد الكلام اللفظي من دون أن يكون في البين مدلول من الكلام النفسي أو من غيره.

ومن هنا يُعلَم أن المطابقة بين الكلام اللفظي والكلام النفسي فرع كون الله تعالى لا يفعل القبيح، ومع عدم تسليم ذلك لا يكون في البين طريق لإحراز تلك المطابقة.

وقد التفت بعض أعلام الأشاعرة لهذه الدعوى فقرّرها قائلا «وقد يُقال: لّما دلّ الدليل على صدق الكلام النفسي، ولا شك أن من أثبت المعنى النفسي جَعَل هذه الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة إليه، ومن لوازم كونها دوالّ عليه وأنّه لا كَذِبَ فيه = أن لا يكون فيها أيضا كَذِب؛ إذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونَها دوال عليه[1]».

ثم أجاب عنه بما يرجع إلى الجواب الذي ذكرته حيث يقول «وفيه نظر؛ لأن كون الألفاظ والعبارات دوال بالنسبة للكلام النفسي الثابت صِدقُه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى، فبناءُ[2] امتناعِ الكذبِ فيه على كونه[3] دوال[4] عليه دور[5].

والأصحاب إنّما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الأمر بعدَ ما تَقَرّر عندهم من امتناع الكذب فيه، فَلْيُتَأَمّل»[6].

فهذا الدليل ضعيف غير مُثمر وإن سلّمنا بالكلام النفسي وسلّمنا بتمامية الأدلة الدالة على الصدق في الكلام النفسي، فالصحيح ما قاله العلامة الحلي «إن الكلام النفسي

---

(١) هذا عين ما قرّره التفتازاني سابقا.

(٢) هذا مبتدأ.

(٣) كذا، والصحيح «كونها»، والضمير راجع إلى الألفاظ والعبارات، والمراد أنه لّما كان تعبير الكلام اللفظي عن الكلام النفسي فرع الصدق في الكلام اللفظي كان الاستدلال على صدق الكلام اللفظي بصدق الكلام النفسي دورا.

(٤) أي دوال على الكلام النفسي.

(٥) خبر للمبتدأ «بناء».

(٦) شمس الدين حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، الحاشية على شرح المواقف، ج٨ ص١٠٢.

عندهم مغاير للحروف والأصوات، ولا طريق لهم إلى إثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والأصوات»[١].

والحاصل أن الصدق في الكلام النفسي لا يستلزم الصدق في الكلام اللفظي؛ إذ لا دليل للأشاعرة يدل على استحالة خلق ما يدل على خلاف الواقع[٢]، لأن إيجاد الحروف والكلمات ذات الدلالة من دون أن يكون لمدلولها واقع = ممكن مقدور لله تعالى[٣]، ومع كونه مقدورا لا يبقى دليل للأشاعرة على عدم وقوعه إلا باعترافهم بالتحسين والتقبيح العقليين، ولعمري هل يلتزم هؤلاء الأشاعرة بأن قدرة الله لا تتعلق بإيجاد ألفاظ تدل على خلاف الواقع مع اقتدار الإنسان على مثل ذلك؟! الأمر إلى أهل العقول!!

هذا كله مع غض النظر عن معقولية اتصاف الله تعالى بالكلام النفسي وعن توقّف ثبوت هذه الصفة -لو عُقِلَ الاتصاف- على الشرع نفسه وعن بعض المقدّمات التي اعتمد عليها كل من الجويني والآمدي لإثبات استحالة الكذب في الكلام النفسي. (مصادر)

الإشكال الثاني: الإشكال على الصورة الثانية للدليل الثاني

اعتمد الاستدلال بالصورة الثانية من الدليل الثاني على أن دليل الكمال والنقص كاف لإثبات الصدق في الكلام النفسي والكلام اللفظي، والعمدة في الإشكال على هذه الصورة بيان أنه لا معنى للكمال والنقص في الأفعال إلا الحسن والقبح بالمعنى الذي يقول به العدلية.

توضيح ذلك: أنه قد اعترض على هذا الاستدلال جماعة من الأشاعرة بأن الاعتماد للتنزيه عن الكذب على كون الكذب نقصا مناف لما تقرّر عندهم من أن العقل لا يحكم

---

(١) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، نهج الحق وكشف الصدق (ضمن دلائل الصدق لنهج الحق)، ج٢ ص٢٥٨.

(٢) إنما عبرّت بهذا التعبير لأن الكذب لا بد من أن يكون قائما في نفس المتكلّم عند الأشاعرة، فيتطابق الكلام النفسي مع الكلام اللفظي في الحكم، فليس المراد بالإشكال عليهم الآن أن نُلزِمَهم بأن الله تعالى يمكن أن يكذب -والعياذ بالله- في الكلام اللفظي؛ لأن الكذب في الكلام اللفظي يستلزم الكذب في الكلام النفسي عندهم، بل المراد إلزامهم بإمكان أن يخلق الله دوال على خلاف الواقع من دون أن يقوم في نفسه إخبار متعلّق بهذه الدوال.

(٣) وأما الالتزام بكونه غير مقدور فهو في غاية الضعف والوهن؛ لأنه ممكن ذاتا بلا شك، ولعمري إن كان الإنسان قادرا على ذلك فكيف لا يكون الله تعالى قادرا عليه؟!!!

بالحسن والقبح، ولا يتمشّى إلا على أصول العدلية، قال التفتازاني «وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي.

قال إمام الحرمين[1]: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه.

وقال صاحب التلخيص[2]: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا وإن كان سمعيا لزم الدور.

وهذا مبني على أن مرجع الأداة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديقه النبي -عليه الصلاة والسلام- بالمعجزات إخبار خاص[3]، وقد عرفت ما فيه.

وقال صاحب المواقف[4]: لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي، بل هو هو بعينه.

وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح»[5].

وحاصل ما أفاده هؤلاء العلماء أنه لا يصح للأشاعرة الاستدلال بالكمال والنقص في المقام؛ لأن ذلك راجع إلى البناء على التحسين والتقبيح العقليّين.

ولكن التفتازاني اعترض على القوم بغرابة ما صدر عنهم؛ فإنه قد تقرر في محله أن النزاع في الحسن والقبح العقليين لا يشمل حكم العقل بالكمال والنقص!

توضيح مراد التفتازاني: أنه ذكر جماعة من المتكلّمين أن الحسن والقبح يُطلقان على

---

(١) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى عام ٤٧٨ للهجرة.

(٢) هو نصير الدين الطوسي المتوفّ عام ٦٧٢ للهجرة، والتلخيص هو تلخيص المحصّل، والكلام في ص٣١٠ من التلخيص.

(٣) أي: أن كلام صاحب التلخيص مبتن على أن دلالة المعجز فرع إثبات أن الله متكلم وأنه تعالى صادق، والتفتازاني لا يقبل هذه الطريقة؛ لأنه يرى أن المعجز يدل على الصدق وإن لم يثبت أن الله تعالى صادق كما تقتضيه الطريقة الرابعة الآتية بإذن الله تعالى.

(٤) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي الشافعي المتوفّ عام ٧٥٦ للهجرة.

(٥) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٥٩.

أمور:

الأول: الملائم والمنافر، فالتضحية تميل إليها النفس، والقتل تنفر منه النفس.

الثاني: الكمال والنقص، فالعلم حسن بمعنى أنه صفة كمال، والجهل قبيح بمعنى أنه صفة نقص.

الثالث: استحقاق المدح والذم، فالعدل حسن بمعنى أنه يُستَحَق عليه المدح، والظلم قبيح بمعنى أنه يُستَحَق عليه الذم.

ومحل النزاع هو الثالث، وأما الأول والثاني فلا خلاف في إدراك العقل أو الطبع لهما[١].

ومن ثَمّ لا يكون استدلال بعض الأشاعرة على صدق الله تعالى بأن الكذب نقص وأن الله منزّه عن كل نقص موقوفا على القول بالحسن والقبح العقليين كما أفاده الجماعة الذين نقل عنهم التفتازاني ما نقل.

ومن هنا تعجّب التفتازاني منهم لاطّلاعهم جميعا على أن النزاع في المعنى الثالث لا الأول والثاني، والاستدلال هنا بالمعنى الثاني لا الثالث.

والحق أن العجب ليس من هؤلاء بل من التفتازاني نفسه[٢]!!! لأن النزاع في التحسين

---

(١) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج١ ص٣٤٦؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلّمين، ص٤٧٨؛ أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعروف بابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص٥٢٣؛ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل، ص٣٣٩؛ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص٢٥٩؛ تقي الدين ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، ج٨ ص٣٠٩-٣١٠؛ صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، التوضيح لمتن التنقيح (ضمن شرح التلويح للتفتازاني)، ج١ ص٣٢٥؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٤ ص٢٨٢؛ علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ س١٨١؛ المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص٢٥٤؛ جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، (ضمن التعليقات عليه لجمال الدين الأفغاني)، ص١٠٦؛ محمد بن محمد بن عرفة التونسي، المختصر الشامل في علم الكلام، ج٢ ص٩٣٥-٩٣٦؛ أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، شرح الأساس الكبير، ج١ ص١٥٥-١٥٧؛ عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ج١ ص٢٦؛ سعيد عبد اللطيف فودة، شرح مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية لابن كمال باشا، ص٤٢-٤٣.

(٢) بعد أن ذكرت هذا التعجب وقفت على كلام للشيخ الكلنبوي يتعجب فيه من التفتازاني، قال في حاشيته على شرح الجلال على العقائد العضدية «وأقول: أنا أتعجب من تعجّب هذا العلامة؛ فإنّ المسلّم عند الأشاعرة هو حسن الصدق وقبح الكذب بمعنى تعلّق المدح والذم لا بمعنى صفة كمال وصفة نقص؛ ألا يرى أن المعتزلة لمّا استدلّوا على الحسن والقبح العقليين بأن قالوا «إن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجّح أصلا ولا علم باستقرار الشرائع على

والتقبيح وإن لم يكن بمعنى الكمال والنقص بل هو بمعنى استحقاق المدح والذم إلا أن مراد هؤلاء أن الكمال والنقص في الأفعال ليس إلا استحقاق المدح والذم.

ويشهد على ذلك أمور:

الأمر الأول: أننا لا نعقل من كون الصدق كمالا والكذب نقصا إلا كون الصدق حسنا لذاته والكذب قبيحا لذاته، وإلا فما الفرق بينهما!!

قال الشريف الجرجاني شارحا كلام الإيجي «ولمّا كان لقائل أن يقول: خلق الكذب أيضا نقص في فعله، فيعود المحذور بعينه، أشار إلى دفعه بقوله (واعلم أنّه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه؛ فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه) فيها (وإنما تختلف العبارة) دون المعنى، فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى؟!»[1].

فالكمال والنقص بمعناهما البدهي المرتكز في الأذهان يرتبطان بصفات الذات لا بأفعالها الاختيارية، فالعالم أكمل من الجاهل والحي أكمل من الميت والقادر أكمل من العاجز وهكذا، وأما الأفعال كالعدل والظلم والصدق والكذب فلا يُحكم عليها بالكمال والنقص، وإذا أُطلِق عليها لم يُرَد بذلك إلا استحقاق المدح والذم.

الأمر الثاني: يلزم من يصحح الاستدلال بالكمال والنقص لإثبات الصدق والتنزّه عن الكذب أن يلتزم بتمام ما التزم به العدلية من أن الله لا يفعل القبيح، ولكن مع تغيير العبارات، فبدلا من أن يقال «اللطف واجب» يقال «اللطف كمال» وبدلا من أن يقال «الأصلح واجب» يقال «الأصلح كمال» فيثبت مطلوب العدلية من طريق آخر بمجرد

تحسين الصدق وتقبيح الكذب = فإنّه يُؤْثِرُ الصدقَ قطعا، وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي ضروري عقلي» = أجابوا [أي الأشاعرة] عنه بأن إيثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم، فكون الصدق ممدوحا والكذب مذموما عند العامة لأجل هذه الملائمة والمنافرة، لا لأجل أن ذاته أو لازمه يقتضي شيئا قبيحا عند العقل، ولذا يحسن تارة ويقبح أخرى؟!

وبالجملة: كون الكذب في الكلام اللفظي قبيحا بمعنى صفة نقص ممنوع عند الأشاعرة» (إسماعيل الكلنبوي، الحاشية على شرح العقائد العضدية، ص٤٤٩).

أقول: هذا، والطريف أن ابن تيمية المتقدم على التفتازاني وقع في نفس ما وقع فيه التفتازاني! (لاحظ: تقي الدين ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج٢ ص٢٩٢

(١) علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف ج٨ ص١٠١.

تغيير العبارة[١].

الأمر الثالث: الظاهر أن هناك اشتباها في فهم المراد من الكمال والنقص في التقسيم الثلاثي؛ توضيح ذلك: أنني لم أجد التقسيم الثلاثي لأحد قبل الفخر الرازي[٢]، والملاحظ أن من ذَكَرَ هذا التقسيم مَثَّلَ للحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص بالعلم والجهل، ولم نجد من مثّل لذلك بالأفعال!! نعم، ربما يقع ذلك من بعض قليلي التحصيل، ولا سيّما في الأزمان المتأخرة.

وأقدم من وجدته يذكر الكمال والنقص كمعنى للحسن والقبح هو ضياء الدين المكي والد الفخر الرازي، ولكنه ذكر ستة معان للحسن والقبح! وعبارته في بيان المعنى الأول «الأول: إطلاق لفظ «الحسن» و»القبيح» على صفات الكمال والنقص، كقول العاقل «العلم حسن، والجهل قبيح» وكذلك القدرة مع العجز، والبصر مع العمى،

---

(١) وبهذا يُعلم سقوط ما ذكره السيد الصدر في مقام بيان عدم توقف دلالة المعاجز على التحسين والتقبيح العقليين حيث قال «بالإمكان استبدال قضية قبح الكذب والتغرير الى قضية عقلية نظرية، هي منقصة الكذب، وهي منفية عن الواجب سبحانه وتعالى على حد نفي العجز عنه، وبهذا يمكن لمن ينكر خصوص العقل العملي أن يعتمد على هذه المقدمة لإثبات النبوة، ويبقى بعد ذلك البحث عن كيفية تحويل القضية العملية إلى قضية نظرية، وهو خارج عن هذا البحث» (محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول [تقرير الدورة الثانية من دروس علم أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر]، ج٤ ص١٣٦).

وجدير بالذكر أنه قد اعترض بعض الأشاعرة على التفتازاني، قال الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي «لكن لا يزال اعتماد السعد على مبدأ الكمال والنقص في قضية تعريف الحسن في أفعاله تعالى غيرُ مُجدٍ عندي؛ لأنا إذا وصفا أفعاله تعالى بالحسن بمعنى أنها صفة كمال، ثم أخذنا في الاعتبار أنها حادثة، إذن فقد كان الخلو عنها في الأزل نقصا، هذه من جهة، ومن جهة أخرى فقد نقل ابن القيّم عن أكثر الأشاعرة -نقلَ المعترِض- قولَهم بأن الفاعلية ليست صفة كمال ولا صفة نقص، وربما كان هذا الجاري على قواعدهم والأليق بمذهبهم» (محمد عبد الفضيل القوصي، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، هامش ص٥٧).

(٢) لاحظ قبل الفخر الرازي: محمد بن الحسن بن فورك، مجرّد مقالات أبي الحسن الأشعري، ص١٤١-١٤٩، محمد بن الحسن بن فورك، الحدود في الأصول، ص١٢٦؛ أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني، البيان عن أصول الإيمان والكشف عن تمويهات أهل الطغيان، ص٣٧١-٣٧٤؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، ص٢٨٥-٢٩٢؛ أبو حامد الطوسي الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤١٩-٤٣٣؛ أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري، الغُنية في الكلام، ج٢ ص٩٩٧؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص٢٠٨.

ولاحظ من معاصري الفخر: تقي الدين مظفر بن عبد الله المقترح؛ شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، ج٢ ص٦٩٤-٦٩٨؛ أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص٢٣٣-٢٣٩.

السمع مع الصمم، وغيرها؛ فإن العلم لمّا كان صفة الكمال[1] والجهل آفة ونقص يُطلقون عليهما لفظ الحسن والقبيح عليهما، وذلك لا يختلف باختلاف الإضافات، فعلى هذا الاصطلاح لو أطلق مُطلِقٌ لفظ «الحسن» على سائر المعارف لم يكن مُبعِدا؛ فإن العلم بسائر الصناعات من الخياطة والرماية والكتابة كلها حسنة، وكذلك معرفة الله تعالى على ما صدّرنا الكتاب به من أن العلم صفة مدح وشرف ...»[2].

ومن خلال التأمل في كلام الضياء وتمثيل المقسّمين للتقسيم الثلاثي[3] يتضح عدم شمول الحسن والقبح بهذا المعنى للأفعال الاختيارية.

ومن هنا يتضح الخلط عند التفتازاني ومن جرى مجراه في الاستدلال بنقص الكذب لإثبات صدق الله في الكلام اللفظي[4]؛ فإنه سرّى هذا الاصطلاح إلى الأفعال اشتباها فوقع فيما وقع فيه.

وبهذه الأمور الثلاثة يتضح أنه لا مجال لاستدلال الأشاعرة لإثبات صدق الله تعالى في الكلام اللفظي والمعجز بدليل الكمال والنقص.

والحاصل أن هذه الطريقة ضعيفة لا مجال لها لعلاج الإشكال الوارد على الأشاعرة النافين للتحسين والتقبيح العقليين.

---

(١) كذا.

(٢) ضياء الدين المكي والد الفخر الرازي، نهاية المرام في دراية الكلام، ص[٩١ب]-[٩٢أ].

(٣) قد ذكر بعض الإمامية أن هذا التقسيم الثلاثي لمعاني الحسن والقبح قد جاء به الأشاعرة للتهرب من الشنائع التي تلزم قولَهم في هذه المسألة (لاحظ: نور الله التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ج١ ص٣٤٢، محمد حسن المظفّر، دلائل الصدق إلى نهج الحق، ج٢ ص٤٢٣).
والظاهر أن ما ذكروه غير صحيح، لأن ما ذكره الأشاعرة في التقسيم وفقا لما تقدّم شرحُه لا يُخِلّ بالبحث ولا يحرّف وجهتَه، ولهذا لم يعترض عليه جملة من أعلام الإمامية، بل جروا مجراه ولم يعترضوا عليه -وقد تقدّمت مصادر الذاكرين للتقسيم الثلاثي-، نعم يلاحظ على التقسيم الثلاثي: أن إطلاق الحسن والقبح على الكمال والنقص مما لم نقف عليه في شيء من التراث حتى يُقال «الحسن والقبح إما بمعنى الكمال والنقص أو بمعنى ... أو بمعنى ...»، فلا حاجة للتنبيه على ذلك، بل قد أدّى ذلك إلى سوء فهم كما تقدّم.

(٤) والطريف أنه قد جرى مجراه هذا بعض الإمامية، لاحظ: أسد الله بن محمد باقر الشفتي، الإمامة، ص١٢٩.

تنبيه حول عدم صحة كون المعجز إنشاء لا إخبارا

ذكر الجويني -وتبعه الغزالي- أنّ نصب الأنبياء بالخارق إنشاء لا يقبل الكذب، وما ذَكَرَه غيرُ صحيح؛ وذلك لأن النبوة ليست أمرا اعتباريا يتحقق بالجعل والإنشاء، بل هي أمر حقيقي خارجي يحصل بالتكليم الإلهي من خلال رؤية الملك أو المنام الصادق أو التكليم الإلهي المباشر، ومن هنا فلا معنى لكون إيجاد الخارق إنشاءً للنبوة؛ لأن النبوة ليست أمرا إنشائيا كالوكالة ونحوها.

ومن هنا يتضح أن ادّعاء كون المعجز غير قابل للكذب لكونه إنشاءً غير صحيح، بل إجراء المعجز على يد شخص مع مطابقة الدعوى إخبار عن صدق دعوى الشخص، ومن ثَمّ يقبل الصدق والكذب كأي خبر آخر.

الطريقة الرابعة: ادعاء حصول العلم الضروري بصدق من صدّقه المعجز من دون حاجة إلى ضم شيء.

قد مرّ من بيان أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي من أن التصديق الفعلي يدل على صدق المدّعي بالضرورة، ولكنه لا يكفي لتصديق المدّعي في تمام ما ينسبه إلى الله تعالى، وقد تطوّر هذا المذهب لاحقا ليُدّعى أن العلم الضروري كاشف عن صدق المدعي في تمام ما يدّعيه، فلا يكون ثَمَّ حاجة لإثبات أن الله سبحانه لا يكذب لتَثبُتَ صحة أخبار المدّعي، بل تجاوز بعضهم إلى أن أثبت صِدْقَ الله تعالى بإخبار النبي المدّعي الذي جرى على يديه الخارق!

قال تقي الدين المقترح «والتحقيق في هذه المسألة ينبني على البحث في وجه دلالة المعجزة، وقد قُرّر في هذا الكتاب وفي غيره أنّها لا تدل دلالة العقول، وإنّما هي مرتبطة عند اجتماع شرائطها بالصدق ضرورة، وإنّما أتى منكروها من اعتقاد نفي الصانع أو اعتقاد الواقع ليس فعلا لله أو مما يُتَوصّل إليه بنوع من العلوم، ومن هُدي للمنهج القويم وعلمها على وجهها فلا يستريب في صدق من ظهرت المعجزة على يديه.

فإذا تمهّد ذلك قلنا في المسألة[1]: ليراجع العاقل نفسه، إن ما يجده من نزول هذا الفعل من الله تعالى منزلة قوله لمُدّعي النبوة «صدقتَ» هل يجد ضرورةً عند كون الآية الخارقة مُكَذِّبةً أم لا؟ فإذا لم يجده عَلِم أن المعجزة المُستعقبة العلمَ الضروري لم تحصل...»[2].

وقال الفخر الرازي «هب أنّه تعالى صادق بذاته، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون الكلام الذي نسمعه ونقرأه كذبا؟

...

والجواب عنه ما ذكرناه في مسألة خلق الأعمال حيث بيّنّا أنّ تجويز ظهور المعجزة على غير الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بأنّه لا يظهر إلا على الصادق،

---

(١) يقصد مسألة التمييز بين الخارق الذي يقع مصدّقا للمدّعي كخوارق الأنبياء والخارق الذي يقع مُكَذِّبا للمدّعي كخوارق مسيلمة وأضرابه.

(٢) تقي الدين مظفر بن عبد الله المقترح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، ج٢ ص٧٧٦-٧٧٧.
ولاحظ: تقي الدين مظفّر بن عبد الله المقترَح، شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، ص١٢٨.

وأكّدنا ذلك بجميع العاديّات التي نقطع بجواز انقلابها عن مجاريها مع أنّا نقطع أنّها لم تنقلب عن تلك المجاري...»[١].

وقال مقرّرا الإشكال في بحث خلق الأفعال «أن القول بأن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد يُفضي إلى خمس محالات يسدّ باب الاستدلال على إثبات العلم بالصانع والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على كون الله تعالى صادقا في إخباره والاستدلال على صحة الشريعة ويُفضي إلى القول بخرق إجماع الأمة:

أما الأول...

وأما الثاني وهو أنّه يلزم منه سدّ باب إثبات النبوّات؛ فلأنه -تعالى- إذا كان خالقا لجميع القبائح لم يمتنع أن تظهر المعجزات على الكذابين، ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسدّ علينا باب الفرق بين النبي والمُتَنَبِّئ.

وأما الثالث وهو أنّه يلزمنا سدّ باب الوثوق بوعده ووعيده؛ لأنّه إذا جاز أن يخلق القبائح جاز أن يكذب في إخباره، فلا يوثق بوعده ووعيده وإخباره بأحكام الآخرة.

وأما الرابع وهو أنّه يلزم سد باب القطع بصحة الشرائع، فهو من وجهين:

الأول: هو أن من جاز منه فعل القبائح جاز أن يدعو إليها وأن يبعث من يدعو إليها وأن يحث عليها ويرغّب فيها، ومتى جاز ذلك لزمهم تجويز أن يكون ما رغّب الله فيه من القبائح؛ وفيه زوال الثقة بالشرائع وقبح التشاغل بها.

الثاني: أنه لو جاز منه تعالى أن يخلق في العبد الكفر والضلال ويُزَيّنه له ويصدّه عن الحق ويستدرجَه بذلك إلى عقابه لَلَزِم في دين الإسلام جواز أن يكون هو الكفر والضلال مع أنّ الله تعالى زيّنه في قلوبنا، وأن يكون بعض الملل المخالفة للإسلام هو الحق ولكنّ الله تعالى صدّنا عنه وزيّن خلافه في عيننا...

...»[٢]

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٣٢٨-٣٣١.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٣٤-٣٦.

ثـم قـال في الجـواب «وأما الجـواب عنه فهـو الذي عـوّل عليـه الإمـام[1] -ره-، وهو أن المعجـز يفيـد العلـم الـضروري بكـون المُدّعي صادقـا، وتجويزنـا إظهـار الله المعجـزة على يد الـكاذب لا يقـدح في هـذا العلـم الضروري.

أمّـا بيـان الأوّل[2]: فـلأن كل مـن قـدح في المعجـزات مـن الأمـم السـابقة إنّـما قدحـوا فيهـا لاعتقادهـم أنّهـا ليسـت من فعـل الله تعـالى وأنّها من بـاب الحيـل والطلسـمات ومعرفة الخـواص، ولم يُنقـل أنّ واحـدا منهـم سـلّم كونـه فعلا لله تعـالى ثمّ بعـد ذلك نـازع في دلالته عـلى الصـدق؛ فـإن مـن شـاهد انقـلاب العصـا ثُعبانـا وفَلْـق البحر وإظـلال الجبـل وعرف قطعـا أنّ ذلـك مـن فعـل الله تعـالى اسـتحال أن يبقـى شـاكّا في دلالته عـلى صـدق المُدّعي.

وأمّـا بيـان أن التجويـز المذكور لا يقـدح في هذا العلم الـضروري[3] فهـو أنيّ إذا غمّضت عينـي لحظـة ثـم فتحتها فأنا أعلـم قطعـا أنّ الله تعالى قـادر عـلى أن يقلب الجـدران والحيطان ذهبـا إبريـزا في تلك الحالـة، ثمّ كلـما فتحت العـين وَجُدتُّها جَعَلَهـا كما كانت، وهـذا التجويز لا يزيـل عنّـي العلم الـضروري بأنّه لم يوجـد ذلك، وكذلك القـول في جميع العاديّـات، فثَبَت أنّ تجويـز انقلاب الأشـياء عـن مجاريها العاديـة لا يقـدح في العلم الضروري الحاصـل ببقائها عـلى مجاريها، وإذا صـحّ ذلك بطلت شـبهتهم»[4].

وقـال الشريـف الجرجـاني مُضَمّنـا كلام العضـد الإيجـي في كلامـه «(وهـي عندنـا) أي الأشـاعرة (إجـراء الله عادتـه بخلـق العلـم بالصدق عقيبـه) أي عقيـب ظهور المعجـزة (فإن إظهـار المعجـز عـلى يـد الـكاذب وإن كان ممكنـا عقـلا فمعلـوم انتفـاؤه عـادة)، فـلا تكـون دلالتـه عقليـة لتخلـف الصـدق عنـه في الكاذب بـل عادية (كسـائر العاديـات؛ لأن من قال «أنـا نبـي»، ثـم نتـق الجبل وأوقفـه عـلى رؤوسـهم وقـال «إن كذبتموني وقـع عليكـم»، وإن صدقتمـوني انْـصَرَف عنكـم»، فكلـما همّـوْا بتصديقـه بَعُـدَ عنهـم، وإذا همّـوْا بتكذيبـه قَـرُبَ

---

(١) الظاهـر أنّـه يريـد إمـام الحرمـين أبا المعـالي الجويني، ولكن قد مـرّ في الطريقـة الثالثة أن أبا المعـالي لا يكتفـي بالعلم الضروري إلا في إثبـات صـدق المدّعـي في دعواه، ولا يُـسَرِّي الأمرَ إلى باقي إخبـارات المدّعي.

(٢) أي بيان أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المدّعي صادقا.

(٣) أي بيان الأمر الثاني.

(٤) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٧٠-٧١.
ولاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٨ ص٩٨-٩٧.

منهم، عُلِم بالضرورة أنه صادق في دعواه، والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه إمكانا عقليا؛ لشمول قدرته تعالى للممكنات بأسرها، (وقد ضربوا لهذا مثلا، قالوا: إذا ادّعى الرجل بمشهد الجم الغفير «أني رسول هذا الملك إليكم»، ثم قال للملك «إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده»، ففعل، كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله، ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال، وليس هذا) الذي ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه أن الشاهد تُعَلَّلُ أفعاله بالأغراض؛ لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد، بخلاف الغائب؛ إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة، فلا يصح القياس (بل ندّعي في إفادته العلمَ الضرورةَ العادية) أي ندّعي أن ظهور المعجز يفيد علما بالصدق، وأن كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية، (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير)»[1].

وقال التفتازاني «وذلك لأنّه لولا التأييد بالمعجزة لَمَا وَجَب قبول قوله وَمَا بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب فيها، وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله يخلق العلمَ بالصدق عَقيبَ ظهور المعجزة -وإن كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه ... فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأنّ جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه، فكذا ها هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة؛ لأنّها أحد طرق العلم كالحس، فلا يقدح في ذلك العلم إمكان كون المعجزة من غير الله تعالى أو كونها لا لغرض التصديق أو كونها لتصديق الكاذب إلى غير ذلك من الاحتمالات، كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار إمكان عدم الحرارة للنار، بمعنى أنّه لو قُدّر عدمها لم يلزم منه محال»[2].

وقال التفتازاني «إن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فُرِض وإن جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادةً معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات»[3].

---

(١) علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص٢٢٩.

(٢) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص٥٤٦-٥٤٧.

(٣) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٨

وذهب إلى هذه الطريقة جماعة منهم[١]، بل ومن غيرهم[٢].

الإشكال على هذه الطريقة:

أولا: إن أراد أصحاب هذه الطريقة الالتزام بأن العلم الضروري يحصل عقيب ملاحظة المعجز عند جميع البشر كحال العلم الحاصل عند التواتر فهذه الدعوى لا شاهد عليها، بل الدليل قائم على خلافها، وكيف وقد خالف أصحاب هذه الدعوى نفس أصحابها الموثوق بهم كالماتريدية الذين نقلت كلامهم في مسلك عموم المتكلمين والقاضي الباقلاني ومن تبع طريقته والجويني والآمدي، وهذا فضلا عن مخالفيهم من المسلمين من العدلية وغيرهم؟!

وإن أراد أصحاب هذه الطريقة التكلّم عن أنفسهم فلا طريق لنا إلى تكذيبهم في دعواهم العلم الضروري، ولكن هذه حالة ذاتية لا يمكن جعلها دليلا يستند إليه الباحث الموضوعي، وينبغي حذف هذه الطريقة من العلم الذي من شأنه أن يكون قابلا للإيصال إلى الآخرين.

وأمّا ما استشهد به أصحاب هذه الطريقة على العلم الضروري من أنّ المعترضين على الأنبياء لم يستشكلوا أبدا من جهة قبح إجراء المعجز على يد الكاذب، وإنّما ادّعوا أن هذه المعاجز من قبيل السحر وما شاكل = فهذا الاستشهاد ساقط؛ لأننا لا نُسلّم أنّ منشأ عدم استشكالهم هو العلم الضروري، بل نمنع من ذلك وندّعي أن منشأ ذلك هو ارتكاز الحسن والقبح العقليين في أذهان البشر وارتكاز أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا أقل من كون الشاهد الذي ادّعوه محتملا لغير دعواهم.

وأما ما استشهد به الجويني[٣] من أن الحاضر لمجلس الملك الذي خالف عادته تصديقا للمدعي لا يشك في صدق المدعي ولا تتوقف عنده الدلالة على أن يُحرِز أن الملك

---

(١) لاحظ: أثير الدين المفضل بن عمر الأبهري، رسالة في علم الكلام، ص١٣٨؛ أبو بكر المرادي الحضرمي، عقيدة أبي بكر المرادي الحضرمي، ص٢١٥.

(٢) لاحظ: نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، ص٩٠-٩١.

(٣) في بيانه المتقدم في الدليل الأول من الطريقة الثالثة.

لا يغني أهل مملكته = فغير صحيح أيضا؛ لأن منشأ اليقين بصدق المدّعي حينئذ هو انتفاء داعي الملك للكذب؛ إذ لا مصلحة له في ذلك بما في السفارة من سلطنة لا محتمل أن الملك يخدعنا من جهتها، وعلى هذا فلو فرضنا شخصا آخر له مصلحة في جعل شخص آخر وكيلا عنه لم يصح أن يعتمد على التصديق الفعلي، والمخالف مكابر.

ثانيا: إن القول بخلق الله للعلم الضروري لا يخلو: من أن يكون مطردا وفقا لقاعدة معينة وحالة ثابتة أو لا يكون كذلك.

فعلى الأول يبطل ما ذهب إليه أصحاب هذه الطريقة؛ لأننا لا نجد في أنفسنا علما ضروريا عند ملاحظة المعاجز.

وعلى الثاني يوجب ذلك أمرا نستبعد وقوعه في حكمة الحكيم تعالى، وهو: افتقاد العلم الضروري عنصر الاحتجاج والإثبات في مقابل الآخرين، وهذا يوجب نوع اختلال في النظام لا تستقر معه الحياة؛ إذ يمكن حينئذ أن يحصل العلم الضروري لأحد في شيء لا يقدر على إثباته للآخرين فيقع في موضع التهمة، ويمكن حينئذ أن يدعي من يشاء العلم الضروري فيما يشاء ولا تتم الحجة عليه في إبطال دعواه، وهذا موجب لاختلال النظام كما لا يخفى.

ومن هنا نستبعد ما يذكره بعض الأشاعرة في هذا المجال ولا نجد قولهم سوى دعوى وقعت لهم من ضيق الخناق الناشئ من اختلال مبانيهم.

على أن لازم العلم الضروري أن يرتفع التكليف بتحصيل اليقين بالله تعالى؛ لأنه لو حصل العلم الضروري بتصديق الله تعالى للمدّعي تضمن هذا التصديق أن هذا نبي لله تعالى، وهذا التصديق يتضمّن التصديق بوجود الله تعالى، فيلزم من هذا العلم الضروري ارتفاع التكليف بتحصيل اليقين بوجود الله تعالى.

وارتفاع التكليف بتحصيل اليقين بالله تعالى وإن كان مما لا محذور فيه خلافا لأبي بكر الباقلاني[1] إلا أنه مستبعد أيضا[2]؛ لأن التكليف في ذلك من أشرف ما يبتلى به الناس، والابتلاء هو غاية الخلق.

---

(١) قال ابن تيمية «أنه يمكن أن يخلق علما ضروريا بصدقهم، وقد سلم القاضي أبو بكر ذلك، لكن قال: إذا اضطررنا الى العلم بصدق مدعي النبوة وأنه أرسله إلينا كان في ضمن هذا العلم اضطراره لنا إلى العلم بذاته وإلى أنّه قد أرسل مدعي النبوة، وإذا علمنا ذلك اضطرارا لم يكن للتكليف بالعلم بصدقه وجه، وخرجنا بذلك عن أن نكون مكلفين بالعلم بالدين، وهذا كلام يؤدي الى خروجنا عن حدّ المحنة والتكليف.

فيقال له: إذا حصل العلم الضروري بوجود الخالق وبصدق رسوله كان التكليف بالإقرار بالصانع وعبادته وحده لا شريك له وبتصديق رسله وطاعة أمره، وهذا هو الذي أمرت به الرسل: أَمَرت الخلق أن يعبدوا الله وحده وأن يطيعوا رسله، ولم يأمروا جميع الخلق بأن يكتسبوا علما نظريا بوجود الخالق وصدق رسله، لكن من جحد الحق أمروه بالإقرار به وأقاموا الحجة عليه وبيّنوا معاندته وأنّه جاحد للحق الذي يعرفه، وكذلك الرسول كانوا يعلمون أنه صادق ويكذبونه.

فليتدبر هذا الموضع فانه موضع عظيم» (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص٢٢٠).

أقول: دعوى ابن تيمية أن التكليف لم يتعلّق بالفحص والبحث عن وجود الله تعالى ممنوعة وفقا لنصوص الكتاب والسنة، والتفصيل في محله، والغرض بيان اشتباه الباقلاني في هذه الدعوي؛ إذ لا ملازمة بين سقوط التكليف في البحث عن الله تعالى وسقوط مطلق التكليف، والمحذور في الثاني، ولا يثبت من خلال ثبوت العلم الضروري بالله تعالى.

(٢) نعم، يمكن أن يُقال في دفعه: إن العلم الضروري الذي خلقه الله تعالى حينئذ هو «المدّعي صادق في دعواه» فلا يتضمن ذلك وجود الله تعالى، فيبقى اليقين بالله تعالى أمرا ممكن الاكتساب، غاية ما في الأمر أنه يتوفر دليل جديد لإثبات وجود الله تعالى، بحيث يقال «هذا المدعي صادق في دعواه، ووجود الله تعالى من دعواه، إذن الله تعالى موجود»، وهذا لا ينافي الاستدلال.

وهذا الدفع صحيح فنيّا، ولكنّه لا يرفع الاستبعاد المذكور؛ لأن العلم الضروري بصدق المدّعي لا ينفك عن العلم بوجود الله تعالى؛ لأن المدّعي يدّعي الرسالة والتصديق من الله تعالى، فبعد حصول العلم الضروري بصدق دعواه يحصل استدلال سريع جدا يُستَبعد الابتلاء به والتكليف بتحصيله.

تنبيه حول مناقشة لابن تيمية لهذه الطريقة

اعترض ابن تيمية على هذه الطريقة بقوله «وأمّا دعوى الضرورة فمن ادّعى الضرورة في شيء دون شيء مع تماثُلِهما وعدم الفرق بينهما في نفس الأمر كانت دعواه مردودة بل كذبا؛ فإن وجود العلم الضروري بشيء دون شيء لا بد أن يكون لفرق: إمّا في المعلوم وإمّا في العالم، وإلا فإذا قُدِّر تساوي المعلومات وتساوي حال العالم بها لم يُعلَم بالضرورة أحد المتماثلين دون الآخر»[1].

وقال «وأيضا: فاختصاصها[2] بوجود العلم الضروري عندها دون غيرها لا بد أن يكون لأمر أوجب التخصيص، وهم يقولون: بل قد تستوي الأمور ويوجد العلم الضروري ببعضها دون بعض، كما قالوا مثلَ ذلك في العادات أنّه يجوز انخراقها كلّها بلا سبب على أعظم الوجوه كجعل الجبال يواقيت، لكن يُعلم بالضرورة أن هذا لا يقع ...»[3].

وحاصل كلامه أن خلق العلم الضروري لا بد من أن يتّبع قاعدة مطّردة، فلا يصح خلق العلم الضروري في مورد ولا يُخلَق في نظيره.

ولم أعرف وجه دعواه هذه، وربما يكون ذلك ما أشرت إليه في الملاحظة الثانية على هذه الطريقة.

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص٤٦٧.
ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٨٣٣-٨٣٥.

(٢) أي المعجزة.

(٣) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٩٩٥.

تنبيه حول أسلوب الفخر الرازي في تقرير هذه الطريقة

مارس الفخر الرازي أسلوبا خاصا لإثبات هذه الطريقة، وهو تمتين الإشكالات التي قد تورَد على العدلية ليصل بالنهاية إلى أنّه لا محيص للمسلم من الاعتماد على العلم الضروري لإثبات مدّعاه.

ففي مسألة خلق أفعال العباد في مقام دفع الرازي لمن أَلْزَمَه بأن كون الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد يستلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للقبائح، ومن ثَمّ ينسد باب إثبات النبوة على الأشاعرة لتجويزهم فعل القبائح على الله تعالى.

فقال الرازي هنا «قوله: يلزمكم سد باب النبوة.

قلنا: أولا: ...

والحاصل أن الاستدلال بالمعجز على الصدق مبني على مقدمتين:

إحداهما أن نقول: هذا الفعل قائم مقام قول الله تعالى «صدّقتك».

وثانيهما أن كل من قال الله تعالى له ذلك فهو صادق.

فأمّا المقدمة الأولى فلا يكفي في تقريرها جزمُنا بأن الله تعالى لا يفعل القبيح؛ لأنّه[1] لّما جاز أن يكون الغرض من إحداث ذلك المعجز تصديقَ ذلك المدّعي وجاز أن يكون الغرض شيئا آخر، وعلى التقدير الثاني لا يلزم من إحداثه عقيبَ دعوى الكاذب كونُه فاعلا للقبيح، فحينئذ علمنا أنه لا يكفي في تقرير تلك المقدمة العلم بأنّه لا يفعل القبيح.

...

وأما المقدمة الثانية ... فلا يمكن تمشيتها على أصولهم؛ لأن دليلهم على ذلك هو أن فعل المعجز قائم مقام قوله تعالى «صدّقتك»، فقوله للكاذب «صدّقتك» تصديقٌ له، وتصديق الكاذب قبيح، والله لا يفعل القبيح.

ونحن نقول: لا نسلّم أن قوله «صدّقتك» تصديق لا محالة؛ فإن المعاريض حسنة

---

(١) هذا بيان للإشكال الثاني من الإشكالات المتقدّمة على مسلك العدلية، وقد تقدم الكلام في ذلك.

عندهم[١]، وهي مثل ما إذا قصد بعض الظلمة قتل بعض الأنبياء، فاختفى ذلك النبي في دار إنسان، فجاء ذلك الظالم وسأل صاحب الدار عن الرسول، فإنه يحسن عندهم أن يقول: لم يدخل ذلك الرسول هذه الدار ويُضمِر فيه روايةَ هذا القول عمّن أخبر بذلك الخبر الكذب.

فنقول: وإذا كان هذا الإخبار بشرط هذا الإضمار حسنا ولم يقبح منه تركُ ذلك الإضمار، فإذا قال الله في شخص معيّن «إنّه رسولي» = احتُمِل أن يكون مراد الله هذا الجنس من المعاريض، وهذا الجنس غيرُ قبيح، وبتقدير أن يكون المراد منه هذا الجنس من المعاريض لم يلزم من قولِه للكاذب «صدّقتك» كونه مُصدّقا له.

...

فَثَبت من هذه الوجوه أن الإشكال الذي أوردوه علينا لا يندفع بإثبات كون العبد موجِدا أو بإثبات الحسن والقبح العقليين، وإذا كان كذلك لم يكن لهذا الإشكال تعلّق بخاصّية هاتين المسألتين.

وأما الجواب عنه فهو الذي عوّل عليه الإمام -ره-، وهو أن المعجز يفيد العلم الضروري بكون المُدّعي صادقا، وتجويزنا إظهار الله المعجزة على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري»[٢].

وقال في بحث النبوة «والعجب من المعتزلة أنهم كانوا أبدا يُشَنّعون على أصحابنا ويقولون: لّما لم يقبح من الله عندكم شيء أصلا لم يقبح منه إظهار المعجز على الكذّابين، ومع هذا التجويز لا يمكنكم معرفة صدق النبي.

وهذا الإلزام في غاية الركاكة بالحقيقة؛ وذلك لأن توجيه هذا السؤال أن يقال: إذا جوّزتم أن يفعل الله تعالى هذا المعجز لا لأجل التصديق بل لأجل الإضلال فكيف تعرفون أنّه ما فعله إلا لأجل التصديق؟

فهذا الإشكال جاء من تجويز أن يفعل الله المعجز لا لأجل التصديق وهذه القضية مما

---

(١) هذا بيان للإشكال الخامس من الإشكالات المتقدّمة على مسلك العدلية، وقد تقدّم الكلام في ذلك.

(٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٢ ص٦٦-٧١.

لا يمكنهـم إنكارهـا إلا لمـا يقولونـه من أن ذلك مفسـدة للمكلّفين، وإنّـه غيرُ جائز.

ونحـن قـد بيّنّـا أنّه لا وجـه لإيجاب ذلك عـلى الله تعـالى؛ لأن حصول هـذا المعجز يحتمل وجوهـا كثيرة سـوى التصديق[١]، فلـو جزم المُكلَّـف بحمله عـلى التصديق مع احتمال سـائر الوجـوه لكان التقصـير منه لا مـن الحكيم تعالى.

فـإذن لا مطمـع للمعتزلـة في امتنـاع ظهور المعجـز لا لأجـل التصديق، بل لا بـد لهم من الاعـتراف بأنّـه يجوز عقـلا حدوث المعجـز لا للدلالة عـلى الصدق.

نعـم، التفـاوت في أنّـا متـى عدّدنا ذكـر الوجوه التي يحسُـن لأجلهـا فعلُ المعجـز مما عدا التصديـق = فإنّـه يـزداد على الأشـعرية وجه آخـر يخصّهم، وهو أنه يحسـن مـن الله تعالى فعلُ كلِّ شيء.

ومعلـوم أن هذا الإشـكال لو لَـزِمَ فإنّما يلزم مـن جواز ظهور المعجـز لا لأجل التصديق، فـإن قَدَرْنـا عـلى بيان أن هـذا التجويز لا يمنع الدلالة = فقد سـقط السـؤال عنّـا وعنهم، وإن لم نقـدر فقـد توجّـه السـؤال علينـا وعليهـم، فعُلِـمَ أنه لا فضـل لهم في هـذا البـاب علينا وأن هـذا الإشـكال لا يندفـع بمذهبهم أصلا، فقـد ظهر دلالة المعجـز على الصدق سـواء حكمنا بأنّـه يحسـن منه تعـالى فعـلُ كل شيء أو لم نحكم بذلك.

وأمّـا المعتزلـة فقـد بيّنّـا أنّـه لا ينفعهـم في هـذا المقـام الاعتـزال، بل نقـول: إنّـه يضرّهم؛ لأنّـه لا يمكنهـم الجـواب عـن سـؤال الداعـي وسـؤال العلـم[٢] وأن جميـع أصولهـم تنهـدم بهذين السـؤالين.

فـإذا بنـوا على تصحيـح النبوة على هـذا الأصل -وهـذا الأصـل مُزَيّف بهذين السـؤالين اللذيـن لا يمكـن الجـواب عنهما- فحينئذ ينسـد عليهـم باب معرفـة النبوة»[٣].

---

(١) إشارة إلى الإشكال الثاني من الإشكالات المتوجّهة على مسلك العدلية.

(٢) يريـد الـرازي بهذيـن السـؤالين إشـكالين اعتمدهمـا في إلـزام العدليـة عنـد اعتراضهـم على سـد باب النبـوة عند الأشـاعرة، وهمـا مرتبطـان بمسـألة خلـق أفعـال العباد، وقـد ذكرهما في نهايـة العقـول ج٢ ص٦٧-٦٨، وهمـا ضعيفان، ولا حاجـة للتعرض لهـا لأجنبيّتهما عـن بحثنا.

(٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٥١١-٥١٢.

وهـذا الأسـلوب مـن الرازي فيـما يبدو لي أسـلوبُ من ضاقـت عليه الأمـور فيحاول أن يجعـل حـال غـيره كحالـه ليسـتقوي في دفع ما يـرد عليه، وأنـت تعلم مـن خلال مـا تقدّم في دفـع الإشـكالات عن مسـلك العدليـة أن مـا أورده الرازي هنـا ليس بشيء.

ومـن طريـف ما جاء به تسـويتُهُ بين العدلية والأشـاعرة في مسـألة صـدور الفعل الخارق مـن الله تعـالى لأجـل التصديـق أو لأجـل غرض آخـر، وأن حل هـذا الإشـكال موقوف على دعوى العلـم الضروري.

ولا يخفى أن في كلامه خلطا واضحا؛ فإن في الكلام مرتبين:

المرتبة الأولى: أن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق.

المرتبة الثانية: أن الله تعالى لا يصدّق إلا الصادق.

وهاتـان المرتبتـان ليسـتا في عرض واحـد؛ لأن المرتبـة الأولى ترتبط بالدلالـة التي هي من قبيـل دلالة اللفـظ على المعنـى، والمرتبة الثانيـة ترتبط بالدلالة عـلى مطابقة التصديـق للواقع.

وقـد تبـيّن سـابقا أن كلا المرتبتـين تـام على أصـول العدليـة: أمـا الأولى فلِما تقـدم من أن مطابقـة الخـارق للدعـوى بحكـم وضـع اللفـظ للمعنـى في الدلالـة[1]، وأمـا الثانيـة فلقبـح تصديق الـكاذب[2].

ولا يخفـى أن اعـتراض العدليـة على الأشـاعرة يرجع إلى المرتبـة الثانيـة؛ لأن العدلي يرى أن تجويـز الأشـعري صـدور القبيـح من الله تعـالى يسـتلزم تجويز تصديـق الكاذب، ومـن ثَمّ لا يكـون في البـين طريق لإثبـات مطابقـة التصديق للواقـع، فلا تثبـت النبوة.

فالعدلي لا يوجه هذا الإشكال للأشعري إلا بعد أن تتقرر دلالة المعجز على التصديق.

ومـن هنـا فلـو فرضنـا تماميـة اعـتراض الـرازي عـلى العدليـة بـما محصّلـه أنـه لا طريـق لإحـراز كـون الغـرض من فعـل الخارق هـو التصديـق إلا بادّعـاء العلم الـضروري وفرضنا أن العدليـة التزمـوا بالعلـم الـضروري في تقـرر دلالـة المعجـز عـلى التصديـق (أي في المرتبـة

(١) لاحظ جواب الإشكال الثالث من الإشكالات الموجّهة لمسلك العدلية.

(٢) لاحظ جواب الإشكال السادس من الإشكالات الموجّهة لمسلك العدلية.

الأولى) = لـو فرضنـا كل ذلـك تنـزّلا لم يلـزم أن يتم كلام الأشـعري في المرتبة الثانيـة؛ إذ غاية مـا يفيـده العلـم الـضروري الدافع لإشـكال الرازي هـو ثبوت دلالـة الخارق عـلى التصديق دلالـة مـن قبيـل دلالـة اللفـظ عـلى المعنـى، ولا يلـزم مـن ذلـك حصـول العلم الـضروري بمطابقـة التصديـق للواقـع (المرتبـة الثانية).

وبكلمـة: يمكننـا أن نلتـزم بـأن العلـم الـضروري حاصـل في خصـوص دلالـة الخـارق عـلى التصديـق، وأمـا مطابقـة التصديق للواقع فهـي نظرية، ولا يلـزم من قبولنـا الضرورة في الدلالـة عـلى التصديـق أن نقول بالـضرورة في مطابقـة التصديـق للواقع.

والحاصـل أن الـرازي خلـط بـين المرتبتـين وجعـل إشـكال العدليـة عـلى الأشـاعرة من سـنخ إشـكاله هـو عـلى العدليـة، وهـذا خلـط واضح.

وتمـام هـذا الـكلام يجري في الإشـكال الثـاني الذي قـرره الـرازي في نقد مسـلك العدلية -وهـو احتـمال التوريـة والمعاريـض-؛ لأن هذا الإشـكال مرتبـط بالمرتبـة الأولى لا الثانية كما هـو واضح.

ومـن هنـا يُعلـم أن الأشـعري كـما يتوجّـه عليه الإشـكال مـن جهة عـدم إمكانـه إثبات المرتبـة الثانيـة = يتوجّـه عليـه أيضـا كلا اعـتراضي الـرازي المرتبطين بالمرتبـة الأولى.

تنبيه حول ما ذكره بعض الأعلام في فهم الطريقة الرابعة

قد عرفت مما تقدّم حقيقة دعوى بعض الأشاعرة في العلم العادي الواقع بعد المعجزة، واتضح أنّه ليس المراد من كلام هؤلاء أن الإنسان يحصل له اليقين بصدق المدّعي من خلال معرفة عادة الله الجارية على عدم إجراء المعجز على يد الكاذب، بل المراد أن الله تعالى قد جرت عادته على أن يخلق العلم الضروري بعد الالتفات إلى المعجز، وبينهما فرق كبير؛ إذ الأول علم استدلالي يبتني على علم سابق بعادة الله ومن خلال العلم بهذه العادة ينكشف صدق المدّعي، والثاني علم ضروري حاصل عقيب المعجز لا غير، فلا يعتمد العلم الضروري على علم سابق بالعادة، بل العادة هي تحصيل العلم وخلقه في نفس المُلْتَفِت للمعجز.

ولكن مع هذا قد يظهر من تقرير بعض الأشاعرة التصوير الأول، فقد قال الفضل بن روزبهان «قوله: لو كان كذلك لما قَبُح منه إظهار المعجزات على يد الكاذبين.

قلنا: عدم إظهار المعجزة على يد الكذّابين ليس لكونه مُقَبّحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري مجرى المحال العادي بذلك.

قوله: تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة.

قلنا: لا يلزم هذا؛ لأن العلم العادي حاكم باستحالة هذا الإظهار، فلا ينسد ذلك الباب»[1].

فاعترض عليه بعض الإمامية، فقال الشيخ محمد حسن المظفر «كيف تصح دعوى العادة؟! والحال أن لا اطّلاع له على كل من ادّعى النبوّة!

ولو فُرِضَ الاطّلاع فمن المُحتَمَل كذب كل من جاء بمعجزة، فلا تثبت نبوة صادقة فضلا عن جريان العادة بها.

على أنّه كيف يقطع بعدم تخلّف العادة في مقام تخلّف العادة بإظهار المعجزة؟!»[2].

---

(١) الفضل بن روزبهان، إبطال نهج الباطل وإهمال كشف العاطل (ضمن دلائل الصدق لنهج الحق)، ج٢ ص٤٢٨.

(٢) محمد حسن المظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، ج٢ ص٤٢٩.

وقال السيد الخوئي «وهذا الجواب بَيّن الضعف مُتَفكك العُرى:

أولا: إن عادة الله التي يخبر عنها ابن روزبهان ليست من الأمور التي تُدرَك بالحس ويقع عليها السمع والبصر، فينحصر طريق العلم بها بالعقل، وإذا امتنع على العقل أن يحكم بالحسن والقبح -كما يراه الأشعري- لم يمكن لأحد أن يعلم باستقرار هذه العادة لله تعالى.

ثانيا: إن إثبات هذه العادة يتوقف على تصديق الأنبياء السابقين، الذين جاءوا بالمعجزات حتى نعلم أن عادة الله قد استقرت على تخصيص المعجزة بالصادق.

أما المنكرون لتلك النبوات أو المشكّكون فيها فلا طريق لهم إلى إثبات هذه العادة التي يدعيها ابن روزبهان فلا تقوم عليهم الحجة بالمعجزة.

ثالثا: إذا تساوى الفعل والترك في نظر العقل، ولم يحكم في ذلك بقبح ولا حسن، فأي مانع يمنع الله أن يغير عادته؟ وهو القادر المطلق الذي لا يسأل عما يفعل، فيُظهِر المعجزة على يد الكاذب.

رابعا: إن العادة من الأمور الحادثة التي تحصل من تكرر العمل، وهو يحتاج إلى مضي زمان.

وعلى هذا فما هي الحجة على ثبوت النبوة الاولى الثابتة قبل أن تستقر هذه العادة؟»[١].

هذا، ولكن الظاهر أن ابن روزبهان لا يريد غير التصوير الثاني المطابق لهذه الطريقة؛ إذ الظاهر أنه تابع لأصحابه في هذا المسلك وإن أوهمت عبارته غيرَ ذلك.

ومن هنا لا تكون الإشكالات التي وجهها هذان العَلَمان في محلها.

---

(١) أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ج٥٠)، ص٣٩-٤٠. ولاحظ أيضا: محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن (ضمن موسوعة العلامة البلاغي)، ج١ ص١٥١.

تنبيه حول ما تبرع به ابن تيمية للدفاع عن الأشاعرة

تقدمت الطرق الأربع التي وقفت عليها في حل المعضل الذي يتوجّه على الأشاعرة، وقد تبرّع ابن تيمية بطريقة أخرى لا تعتمد على التحسين والتقبيح العقليين حيث قال «وقد يُقال: يُمكن تقرير كونه سبحانه مُنزّها عن تأييد الكذاب بالمعجزة من غير بناء على أصل المعتزلة بِما عُلِمَ من حِكمةِ الله في مخلوقاته ورحمته ببريّته وسنّته في عباده؛ فإن ذلك دليل على أنه لا يؤيّد كذّابا بمعجزة لا معارض لها.

ويمكن بسط هذه الطريقة بما ليس هذا موضعَه؛ فإنّه كما عُلِم بما في مصنوعاته من الإتقان والإحكام أنه عالم وبما فيها من التخصيص أنّه مريد فيُعلَم بما فيها من النفع للخلائق أنّه رحيم وبما فيها من الغايات المحمودة أنّه حكيم.

والقرآن يُبَيّن آيات الله الدالة على قدرته ومشيئته وآياته الدالّة على إنعامه ورحمته وحكمته، ولعل هذا أكثر في القرآن ...

وما فَطَر فيه من المخلوقات دل على ذلك، وفي نفس الإنسان عِبرةٌ تامّة؛ فإنّ من نظر في خلق أعضائه وما فيها من المنافع له وما في تركيبها من الحكمة والمنفعة، مثل كون ماء العين مالحا ليحفظ شحمة العين من أن تذوب، وماء الأذن مرّا ليمنع الذباب من الولوج، وماء الفم عذبا ليطيب ما يُمضَغ من الطعام، وأمثال ذلك علِمَ علما ضروريا أن خالق ذلك له من الرحمة والحكمة ما يُبهِر العقول، مع ما في ذلك من الدلالة على المشيئة.

ثمّ إذا استقرأ ما يجده في نوع الإنسان من أنّ كل من عَظُمَ ظُلمُه للخلق وإضراره لهم كانت عاقبتُه عاقبةَ سوء وأُتبِعَ اللعنة والذم، ومن عَظُمَ نفعه للخلق وإحسانه إليهم كانت عاقبتُه عاقبةَ خير، وأمثال ذلك استدلّ بما عَلِمَ على ما لم يعلم حتى يعلم أن الدولة ذات الظلم والجبن والبخل سريعة الانقضاء ... كذلك سُنّته في الأنبياء الصادقين وأتباعهم من المؤمنين وفي الكذابين والمُكَذّبين بالحق أنّ هؤلاء ينصرهم ويُبقي لهم لسان صدق في الآخِرين، وأولئك ينتقم منهم ويجعل عليهم اللعنة.

فبهذا وأمثاله يُعلَم أنّه لا يؤيّد كذّابا بمعجِزة لا معارض لها؛ لأن في ذلك من الفساد والضرر بالعباد ما تمنعه رحمته وفيه من سوء العاقبة ما تمنعه حِكمته وفيه من نقض سنّته المعروفة وعادته المطّردة ما تعلم به[1] مشيئته ...»[2].

وحاصل ما أفاده يرجع إلى **نقطتين:**

النقطة الأولى: يمكن إثبات حكمته تعالى من دون الاستعانة بالتحسين والتقبيح العقليين، بل يمكن ذلك من خلال ملاحظة الآثار الكاشفة عن حكمته تعالى.

وهذا الأسلوب يمكن اعتماده في الصفات الأخرى إلا أن المهم في المقام هو حكمته تعالى.

النقطة الثانية: من خلال ملاحظة سنة الله في التعامل مع من يرتكب القبائح ويظلم الناس وسنته مع من يفعل الخير ويُحسن إلى الناس يمكننا أن نستكشف أن الله تعالى لا يُصَدّق الكاذب.

وبهذا يثبت المطلوب من دون الاعتماد على التحسين والتقبيح العقليين.

ويلاحظ على ما أفاده:

أولا: ما المراد بالحكمة التي يمكن أن تَثبُت من خلال ملاحظة الآثار؟!

فإن أريد منها أن الله تعالى لا يفعل القبيح ويفعل الحسن فهذا لا يُعقل بعد إنكار التحسين والتقبيح العقليين.

وإن أريد أن الله تعالى لا يفعل ما نراه قبيحا من خلال الاستقراء فهذا غير ممكن؛ لأننا لا نعلم لماذا لم يفعل ما نراه قبيحا في الموارد المشهودة، وما لم نعلم ذلك لم يمكن أن نستكشف ضابط فعله تعالى.

وبعبارة أخرى: لّما كان ترك الله للقبيح العقلائي في الموارد التي نشاهدها = أمرا

---

(١) كذا في جميع النسخ التي حقق عليها الدكتور السعوي محقق شرح الإصبهانية، ولعل الصحيح «ما تمنع منه».

(٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، ص٦٩٨-٧٠١.

ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج٢ ص٦٥٧ وص٩١٨-٩٣٧.

مجهـول العلـة؛ إذ مـن الممكـن أن يكـون واقعـا اتفاقـا لكونـه ممـا يعلـم الله أنـه لـن يفعله من دون أن يتعلـل الـترك بوجـه يـدور مـداره فعـلا وتـركا، ومـن هنـا فمـن أين لنـا أنـه إذا ترك بعـض القبائـح فإنـه سـيترك القبائـح الأخرى؟!

ثانيـا: مـن الممكن استكشـاف الضابـط من خلال الاطمئنان بحسـاب الاحتـمال، فيكون الاسـتقراء الناقـص حجة، ولكـن ذلك ممنـوع في المقام؛ لأن الأشـاعرة يقولون بـأن الله تعالى هـو الـذي يفعـل القبائـح الصـادرة مـن الخلـق، فكـما أن هنـاك شـواهد عـلى أن الله تعالى لا يفعـل القبيـح هنـاك شـواهد أخـرى عـلى أنـه يفعـل القبيـح العقلائـي أو الشرعـي -وفقـا لتصـور الأشـاعرة[١]-، ومـن هنا فـلا يمكن الاعتـماد على حسـاب الاحتمال لإثبـات دعوى ابـن تيمية.

بـل ابـن تيمية نفسـه -وإن لم يقل بـأن الله تعالى يفعـل القبيح- يلتـزم بأن الله تعـالى يُضِل العبـاد بالتـصرّف في قلوبهـم[٢]، ولا يُفَسرّ ذلـك بـترك الألطـاف وما شـاكل مـن توجيهات العدلية.

وهـو وإن آمـن بـأن العبـاد فاعلون لمـا يصـدر عنهم حقيقـة إلا أنـه بنسـبته الإضلال إلى الله تعـالى لا يمكنـه أن يُحقـق كـون الله تعـالى لا يفعـل القبيـح؛ إذ لا ريـب أن الإضـلال قبيح وإن أصر ابـن تيميـة على خـلاف ذلك بتشـغيباته المعروفة، وذلـك مما لا مجـال لتفصيله الآن.

فالحاصـل أن هـذه الطريقة لا تفيـد المنكر للتحسـين والتقبيح العقليين في إثبـات النبوات شيئا.

---

(١) قـال الفخـر الـرازي في مسـألة خلـق أفعـال العبـاد «وأمـا قولـه [أي العـدلي] في المعارضـة الثانية: كـون العبد مأمـورا ومنهيا وممدوحـا ومذمومـا ينـافي مذهبكم.
قلنا: هذا الإشكال وارد عليكم من وجوه ستة: ...
فإن قيل: فما الحيلة في دفع الإشكال؟
الجـواب: الحيلـة تـرك الحيلـة والاعـتراف بأنّه تعـالى لا يُسـأل عمّا يَفعـل، وأنه لا يقبـح منه ما يقبـح منا، بـل كل ما يفعلـه تعالى بنا فإنّـه حسـن منـه وصواب» (فخـر الدين محمد بن عمـر الرازي، نهايـة العقـول في دراية الأصـول، ج٢ ص٥٨-٦٢).
أقول: وكلماتهم في هذا الاتجاه الساقط ليست قليلة.

(٢) لاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٥٢٧-٥٢٩.

نعم، لو قلنا بالحسن والقبح العقليّين فمن الممكن مبدئيا من خلال استقراء أفعال الله تعالى ليثبت من خلالها أن الله تعالى جار على مقتضى التحسين والتقبيح الواقعيّين، ولكن الكلام في حصول مثل هذا الاستقراء.

تنبيه حول ما ذكره بعض الإمامية لإثبات النبوة بلا حاجة إلى تحسين وتقبيح عقليين

مما ينبغي الالتفات إليه في المقام أن بعضا من أعلام الإمامية رغم إيمانهم بالتحسين والتقبيح العقليين قاموا بتقرير دليل المعجزة من دون حاجة إلى ضم التحسين والتقبيح العقليين في الاستدلال، ومن هنا فهم في الحقيقة قد جروا مجرى الأشاعرة في الاستدلال والبرهنة على النبوة، والبيانات التي وقفت عليها في هذا المجال كالتالي:

قال السيد الصدر «أنه لا حاجة لنا في مقام إثبات النبوة إلى الاستدلال بقبح التضليل الذي عرفت عدم تماميّته، بل النبوة تثبت بحساب الاحتمالات ومن دون لجوء إلى قبح التضليل من عدة وجوه:

الوجه الأول: دلالة المعجز على ذلك في ذاته وبغض النظر عن قبح التضليل.

وتوضيح ذلك: أن المعجز عبارة عن خرق نواميس الطبيعة وقوانينها، فأوّلا نثبت بالتجربة وحساب الاحتمالات أن شيئا ما من قوانين عالم الطبيعة.

فمثلا: قد دل حساب الاحتمالات على أن سكوت الحصى ليس من باب الصدفة كسكوت الإنسان أحيانا بل هو بمقتضى قوانين الطبيعة، فتسبيح الحصى خرق لقوانين الطبيعة ويكون بالتدخّل من وراء عالم الطبيعة، إذن فهذا دليل على أن صاحب الإعجاز ارتبط بما وراء عالم الطبيعة وبخالق الطبيعة للتوصّل إلى الإعجاز وأنّ بارئ الطبيعة قد فتح بابا مباشرا لنفسه على صاحب المعجز حول ما ادّعاه، وبعد ذلك نقول: إننا لا نحتمل كذب أو اشتباه هذا الذي انفتح أمامه هذا الباب حول مدّعاه في دعواه، وبهذا تثبت صحة دعواه»[1].

---

(١) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٤.

وقال السيد الصدر في ما كتبه من بحوث علوم القرآن «فإذا أتى النبي بمعجزة من هذا القبيل، كانت برهاناً على ارتباطه بالله تعالى وصدقه في دعوى النبوة؛ لإن الانسان بقدرته الاعتيادية لا يمكنه أن يغيّر في الكون شيئاً إلا بالاستفادة من القوانين الكونية التي يعرفها عن طريق الحس والتجربة، فإذا استطاع الفرد أن يحقق تغييراً يتحدى به هذه القوانين فهو انسان يستمد قدرة استثنائية من اللهّ تعالى ويرتبط به ارتباطاً يميّزه عن الآخرين، الامر الذي يفرض علينا تصديقه إذا ادّعى النبوة» (محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص٢٨٠).

قال السيد الحائري تعليقا على كلام الصدر الأخير «أفاد أستاذنا الشهيد -ره- أن عدم الاحتمال هذا -أو قل الجزم بصدق تمام مدّعى صاحب الإعجاز الذي أقام الإعجاز بعنوان إثباته (بعد ما ثبت إعجازه بحساب الاحتمالات كما عرفت)- يمكن تصعيده إلى مستوى ضمان الحقّانيّة، بدعوى أنّها قضية بديهية التصديق بعد استيعاب تمام أطرافها تصوّرا، قال -ره-: إنّه لا مجال الآن لتحقيق وبيان ذلك.

أقول[1]: بل الظاهر أن هذا أيضا نتيجة حساب الاحتمالات الذي هو الباب الوحيد للتطرّق إلى عالم الخارج كما مضى، وهذا شبيه تماما بما يتّفق من أنّه يصل إلينا رسول من قبل شخص ويبلّغنا رسالته ونطالبه بعلامة على الصدق، فيرينا علامة نعلم أنها لم تكن توجد إلا عند المرسِل وأنّه لا داعي له لإعطائه إلى أحد إلا بعنوان وضع العلامة»[2].

وقال السيد الحائري في توضيح أكثر لحاشيته السابقة «وأمّا أصل دلالة الإعجاز على حقّانيّة الرسول سابقاً وقبل الالتفات إلى نكتة التغرير فكلام متين؛ فإنّ من يأتي إلينا رسولاً من قبل شخص، ويستشهد لصدقه بإراءة ما هو من مختصّات المرسل وقد جعله عند الرسول علامة على أنّه جاء من قبله ـ كخاتم المرسل أو كرسالة تؤيّده أو نحو ذلك ـ نجزم بصدقه؛ إذ لولا أنّه قد جاء من قبله حقّاً فمن أين له هذا الشيء الذي هو من مختصّات المرسل؟! وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ خرق قوانين الطبيعة أمر مختصّ بخالق الطبيعة ومقنّن تلك القوانين أو المعطى من قبله ذلك، فلولا صدق هذا الرسول ومجيئه من قبل الله فمن أين له بما هو من مختصّاته؟»[3].

ويمكن تلخيص ما ذكره الصدر في النقاط التالية:

النقطة الأولى: الخارق لنواميس الطبيعة يكشف عن ارتباط المدعي الذي جرى على يديه الخارق بقوة أعلى.

النقطة الثانية: وهذا يعني أن بارئ الطبيعة قد فتح بابا على هذا المدعي الذي جرى

---

(١) والكلام للحائري.

(٢) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٥ الحاشية رقم١.

(٣) كاظم الحسيني الحائري، أصول الدين، ص١٥٧-١٥٨.

على يديه الخارق.

النقطة الثالثة: لا نحتمل كذب واشتباه هذا المدّعي في دعواه.

ثم أسس السيد الحائري للنقطة الثالثة من خلال نقله عن السيد الصدر بأن انتفاء هذا الاحتمال يرجع إلى تطبيق كبرى بديهية على ما وقع في الخارج، ولم يبين صياغتها، ولعل الصياغة المناسبة لها هو «كل من جرى على يديه الخارق فهو صادق»، ولا تخفى غرابة ادّعاء أن مثل هذه القضية يصدق بها العقل بمجرد تصور أطرافها.

ولم يقبل السيد الحائري هذا التأسيس فأسس النقطة الثالثة على مبدأ حساب الاحتمال معتمدا على التمثيل للمعجز بما يجري عند العقلاء من الدلالة على التصديق من خلال الأفعال.

وتمثيل السيد الحائري يختلف عن التمثيل المعروف، وما ذكره لا يخلو عن اضطراب، ففي تنظيره بما يجري بين العقلاء افترض أن العلامة التي تكون دليلا على الرسالة مختصة بالمرسِل ويُعلم أن هذه العلامة لا تُجعل إلا للدلالة على الرسالة، ولكنه عندما طبق التمثيل على المعجز لم يفترض أن المعجز علامة بيننا وبين الله تعالى بحيث لا يُجعل إلا للرسل، فاختلف الأمر بين التمثيل والتطبيق في نقطة رئيسة.

هذا، وقد سلك الشيخ الفياض -على ما يبدو- عين مسلك السيد الصدر -بالتصوير الذي نقله السيد الحائري عن الصدر- فقال «نعم، هنا طريق آخر لإمكان الاستدلال بالقضية العقلية المذكورة[1] بدون لزوم محذور، وهو أن هذه القضية وهي قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب ودعوة الناس إلى متابعته أمر مرتكز ثابت في أعماق نفوس الناس فِطرةً، فلهذا إذا رأوا معجزة بيد من يدّعي النبوة وعلموا بأنّها معجزة من الله تعالى في يده حصل لهم اليقين بصدقه أتوماتيكيا وفكرةً بدون التوقف على أي مقدّمة خارجية، ولكن هذا اليقين وجداني لا برهاني، وبإمكانهم حينئذ أن يبرهنوا ذلك[2] بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب، بتقريب أن دلالتها على صدق مدّعي النبوة عرفا قرينة على أنه لا يجوز إعطاؤها بيد الكاذب؛ إذ لو جاز لم تدل، فدلالتها بحسب الفهم العرفي الارتكازي

(١) يقصد قضية «قبح التغرير بالجهل».

(٢) كذا.

إذا ضُمّت إلى كبرى قبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب تُشَكّل برهانا على النبوّة.

والخلاصة، أنّ دلالة المعجزة على إثبات نبوّة مدّعيها لا تتوقف على القضية العقلية المذكورة؛ لأنها في طول دلالة المعجزة ومتوقفة عليها ومُتفرّعة، ولا فرق ذلك بين النبوّة العامة والخاصة؛ فإن المعجزة تدلّ عليها بنفسها وبقطع النظر عن قضية قبح إعطائها بيد الكاذب وإن كانت تلك القضية ثابتة ارتكازا وفطرةً، ولهذا تؤكد دلالة المعجزة وتبرهنها وتجعلها دليلا فنّيّا»[1].

والمستفاد من كلامه أن في البين إدراك وجدانا ارتكازيا بأن الله لا يخلق معجزة في يد الكاذب[2]، ومن ثم إذا وقعت معجزة عُلِمَ أن صاحبها غير كاذب.

وهذا الإدراك لا يعتمد على كبرى قبح التضليل؛ إذ ليس للمعجز دلالة ليكون إجراؤها على يد الكذب تضليلا، بل هناك إدراك وجداني بأن المعجزة لا توجد على يد كاذب لا باعتبارها دالة بل باعتبارها معجزة فقط.

ولكن يمكن بالإضافة إلى ذلك أن يُبَرهَن على كاشفية المعجز عن النبوة من خلال الاعتماد على دلالتها العرفية مع ضم كبرى قبح الإضلال.

ولم يتضح من كلماته المراد من الدلالة العرفية وكيفية تحقُّقِها.

يلاحظ على هذه البيانات:

أولا: ما نُسِب إلى الشهيد الصدر من أن تصور أطراف المعجز وشؤونه كاف للجزم بصدق مدعي النبوة أمر لم أفهمه وأستبعد صدوره من هذا العَيْلَم الجليل.

ثانيا: لو سلّمنا صحة بيان السيد الحائري من خلال حساب الاحتمال فهو لا يفيدنا سوى أن العادة قد خُرِقَت للتصديق، ولا دليل على أن هذا التصديق مطابق للواقع.

---

(١) محمد إسحاق الفياض، المباحث الأصولية، ج٣ ص١٦٩.

(٢) الظاهر أن كلام الشيخ الفياض لا يخلو من تهافت؛ إذ بدايته يبتني على أن قبح إجراء المعجز على يد الكاذب مركوز في النفوس، ومن هنا يكون يقين الإنسان عند جريان المعجز وجدانيا لا برهانيا، ولكنه في نهاية كلامه صرح بأن المعجز يدل من دون حاجة الى الاعتماد على قبح التضليل، ولم يستطع ذهني أن يجمع بين الأمرين!!!

ثالثا: التمثيل الذي ذكره السيد الحائري لا ينطبق بِحَدِّه على المعجز؛ لأنه لم يثبت أن المعجز علامة جعلها الله للدلالة على رسولية الرسول، ومع عدم ذلك من أين تُستكشف دلالة المعجز على النبوة؟!

رابعا: دعوى الإدراك الوجداني التي ذكرها الشيخ الفياض غير واضحة، وليست سوى دعوى.

خامسا: لم يتضح المراد من الدلالة العرفية في كلامه وكيفية تحققها.

سادسا: الإدراك الوجداني إن أريد به البَدَهِي فضمّه إلى صغراه برهنة، فلا أدري لِمَ فرق بينه وبين البرهنة؟ وإن أريد شيء آخر فلا بد من إيضاحه.

سابعا: مما يؤكد بطلان القضية البدهية التي نُسِبَت إلى الشهيد الصدر والوجدان الذي ذكره الشيخ الفياض أن لازم البداهة ولازم هذا الوجدان المدعى أن يكون للبشر علم ضروري بوجود الله تعالى؛ لأننا إن افترضنا ثبوت علم ضروري بأن الله لا يجري المعجز على يد الكاذب فهذا العلم مترتب على وجود الله سبحانه في رتبة سابقة كما هو واضح، فإذا فُرِض وجدانية عدم إجراء المعجز على يد الكاذب فلا بد من أن يكون وجود الله تعالى وجدانيا ضروريا، وهذا خلاف الواقع المشعور به.

ثامنا: في كلام الشيخ الفياض -فيما يبدو- نوع من التنافي؛ ففي بدايته يبتني اليقين الوجداني للمعجز على ارتكاز قبح التضليل وفي آخره يوجد تصريح بعدم الاعتماد على قبح تصديق الكاذب.

تنبيه حول إلزام الأشاعرة بدفع الإشكالات المطروحة أمام العدلية

ربما يتوهّم البعض أن الإشكال الذي يتوجّه على الأشاعرة من جهة إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين هو خصوص إشكال الملازمة بين إنكار التحسين والتقبيح العقليين وتجويز إجراء المعجز على يد الكاذب الموجب لعدم إمكان إحراز مطابقة دعوى المدّعي للواقع.

ولكن لا يخفى أن الإشكالات الخمسة الأولى من الإشكالات التي ذُكِرَت في نقد مسلك العدلية ترد تماما على الأشاعرة لاشتراكها في المِلاك، وقد مر أن الإشكال الأول[١] والخامس[٢] لا يمكن دفعهما إلا بالاعتماد على التحسين والتقبيح العقليين، نعم، الإشكال الخامس يندفع بنفس النكتة التي يندفع بها إشكال جواز إجراء المعجز على يد الكاذب[٣]، فمرجع الإشكالين إلى إشكال واحد، ومن هنا فالإشكالات الواردة على الأشاعرة من جهة إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين اثنان:

الإشكال الأول: استحالة تقرّر دلالة للمعجز مع احتمال كون المعجز مكتسبا لمخلوق ما[٤].

الإشكال الثاني: عدم إمكان إحراز مطابقة التصديق للواقع؛ إذ لازم مذهب الأشعري جواز إجراء المعجز على يد الكاذب، ومع هذا الجواز لا يمكن إحراز مطابقة دعوى مدّعي النبوة للواقع.

هذا كله في الكلام حول الجهة الأولى التي يختلف فيها مسلك الأشاعرة عن مسلك العدلية.

---

(١) وهو الإشكال المرتبط بتجويز وقوع الخارق من فاعل غير الله تعالى.

(٢) وهو إشكال تجويز التورية والمعاريض في المعجز.

(٣) وهي نكتة قبح الكذب أو قبح الدلالة على خلاف الواقع.

(٤) لاحظ التنبيه المذكور في نهاية بحث الإشكال الأول من الإشكالات المطروحة أمام مسلك العدلية.

البحث حول الجهة الثانية

وأما بالنسبة للجهة الثانية التي تختلف باعتبارها طريقة الأشاعرة عن طريقة عموم العدلية فتتضح بالبيان التالي:

المعروف بين الأشاعرة أن أفعال الله تعالى لا تُعَلّل بالأغراض[١]، وعلى هذا يتوجه الإشكال عليهم: من أين لكم أن الله تعالى فَعَل المعجز بغرض تصديق المدّعي؟ ومع عدم إحراز هذا المعنى تنتفي دلالة المعجزة.

قال الآمدي مقررا للإشكال «الشبهة الحادية والثلاثون: سلّمنا صحة الاستدلال به ولكن بشرط أن يخلقه الله على يده لقصد التصديق له في دعواه للرسالة، وإنّما يلزم ذلك أن لو كان فعل الله تعالى مما يراعى فيه الغرض والمقصود، وهو باطل على سبق في التعديل والتجوير»[٢].

وقال ابن تيمية مقررا للإشكال «وهذا صحيح[٣] إذا مُنِعَت أصولهُم؛ فإنّ هذه تُعلَم إذا كان المُعْلِم بصدق رسولِه ممّن يفعل شيئا لحكمة، فأما من لا يفعل شيئا لشيء فكيف يُعلَم أنّه خلَقَ هذه المعجزات لتدلّ على صِدْقِه لا لشيء آخر؟! ولِمَ لا يجوز أن يخلقها لا لشيء على أصلهم؟!»[٤].

---

(١) لاحظ: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج١ ص٣٥٠؛ أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٢ ص١٥١؛ علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص٢٠٢؛ جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية (ضمن التعليقات على شرح العقائد العضدية لجمال الدين الأفغاني)، ص١٠٤.

(٢) أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٤ ص٤٥.

(٣) أي دلالة الخارق على صدق المدّعي.

(٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج١ ص٤٥٩.
ولاحظ: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج٢ ٩١٤-٩١٥.

جواب الأشاعرة عن استلزام انتفاء الغرض لامتناع دلالة الخارق

حاصل جواب الأشاعرة على هذه النقطة يتكئ على إنكار توقف دلالة المعجز على تعليل فعله تعالى بالغرض؛ لأنهم قد بيّنوا أن المعجز دال بالبيانات السابقة، ومع وجود الدلالة لا حاجة إلى كون الفعل معلّلا بالغرض.

قال الفخر الرازي في نهاية العقول «قوله: يلزم أن تكون فاعليّة الله لغرض.

قلنا: إن أردتم به أن يكون إيجاد الله للمعجز لأجل دلالته على الصدق فَلِمَ قُلتُم: إن الغرض بهذا التفسير محال؟ وإن أردتم شيئا آخر فاذكروه؛ لنتكلم عليه»[١].

وقال الرازي في الأربعين «فرقٌ بين العلة وبين المعروف[٢]، ونحن لا ندّعي أن خلق المعجز انما كان لغرض التصديق، بل نقول: خلق المعجز يُعرِّفُ قيامَ التصديق بذات الله تعالى، وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم، فكذلك هذه الأفعال الخارقة للعادات إذا حصلت عقيب الدعوى، صارت دالة على قيام التصديق بذات من فعل المعجز»[٣].

وقال الآمدي في مقام الجواب «وعن الحادية والثلاثين القائلة بانتفاء الغرض عن أفعال الله تعالى أن نقول: ما ذكروه إنّما يلزم أن لو قُلنا: إنّ خلق المعجزة على يد النبي معلَّلٌ لغرض التصديق، وليس كذلك؛ بل خلق المعجزة على يده مع دعوى النبوة والتحدي والشروط المعتبرة من قبلُ = دليلا[٤] على التصديق، ولا يخفى الفرق بين البابين»[٥].

وقال الشريف الجرجاني شارحا كلام الإيجي «(وعن الرابع أنا لا نقول بالغرض) أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق؛ لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض، بل نقول: إن خلقَها على يد المدّعي (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى، كما أن حمرة

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، ج٣ ص٥٠٧.

(٢) كذا، ولعلّه «المُعَرِّف» لينسجم مع السياق.

(٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج٢ ص١٠٥.

(٤) كذا في المصدر، والصحيح «دليلٌ» بالرفع؛ لأنه خبر لـ«خلق».

(٥) أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج٤ ص٦٢.

الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجلة مع جواز حصولها بدونها»(١).

وقال التفتازاني «أنّه لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض أفعاله وإن لم يجعلها أغراضا له، على أنّا لا نقول: إنّه فعل المعجزة لغرض التصديق، بل إنّها دلّت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته، سواء جُعِل من جنس العلم أو كلام النفس أو غير ذلك»(٢).

والحاصل من هذه الأجوبة -عدا جواب الرازي في نهاية العقول- أن المعجز دالٌّ، وهذا لا يستلزم كونه واقعا لغرض التصديق، نعم، المستفاد من كلام الرازي في النهاية أن هذا النوع من الغرض لا دليل على استحالته.

---

(١) علي بن محمد الحسيني الجرجاني، شرح المواقف، ج٨ ص٢٢٩.

(٢) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، ج٥ ص١٨.

يلاحظ على جواب الأشاعرة:

إن جواب الأشاعرة على هذه النقطة لا يصح، **وبيان ذلك في النقاط التالية:**

النقطة الأولى: قد تبيّن سابقا أن دلالة المعجز على التصديق من قبيل دلالة الألفاظ على معانيها لا من قبيل دلالة العلل على معلولاتها والمعلولات على عللها.

النقطة الثانية: تَحْصَلُ دلالة اللفظ على المعنى[1] ولو صدرت من حجر أو جدار، فلو صَدر -مثلا- «زيد في الدار» من جدار لدلّ على المعنى الذي وُضِعَت له هذه الألفاظ، فدلالة اللفظ على المعنى لا تكشف عن الواقع في نفسها، بل لا بد من انضمام أمر إليها لتتحقق الدلالة.

النقطة الثالثة: هذه الدرجة من الدلالة لا تكفي لإسناد الإخبار أو الإنشاء بأقسامه إلى الجدار الذي صدر منه اللفظ، فلا يصح أن يقال: أخبرنا الجدار بأن زيدا في الدار، ويصح أن يقال: فهمنا من اللفظ الصادر من الجدار أن زيدا في الدار.

النقطة الرابعة: إنما يصح إسناد الإخبار أو الإنشاء إلى من صدر منه الكلام إذا كان ملتفتا إلى دلالة اللفظ على المعنى وأتى باللفظ لكونه طريقا إلى المعنى.

فلا بد للمتكلّم من أن يلحظ المعنى المراد إيصاله ثم يختار اللفظ الذي تقرّرت دلالته على المعنى لأجل أنه دالّ، فإذا فَعَلَ ذلك ملتفتا إلى طريقية اللفظ إلى المعنى وبانيا عليها صح إسناد أحكام المتكلّم إليه من الإخبار والإنشاء.

وما لم يفعل ذلك بحيث أصدر الكلام هكذا لأجل التلفظ بالألفاظ باعتبارها ألفاظا لا لكونها طريقا إلى المعنى لم يصح إسناد أي حكم من أحكام المتكلّم إليه.

وبعبارة أخرى: شرط حصول الإخبار أو الإنشاء أن يختار الشخص إيجاد الدال على المعنى لأنه دال لا لأنه لفظ -مثلا-، ويظهر الفرق بينهما عند سؤال الفاعل الموجِد للفظ الدال «لِمَ أوجدت هذا الفعل؟»، فإن أجاب بـ«لأنه يدل على المعنى» كان لفعله دلالة

---

(١) هذا بناء على شمول تعريف الدلالة للدلالات التصوّرية، وإن قلنا بأن مجرد الانتقال الذهني من اللفظ إلى المعنى مشمولا لتعريف الدلالة فلا تُسمى الدلالة التصوّرية المشروحة في المتن بالدلالة، وعلى أي حال فالخلاف لفظي اصطلاحي.

كاشـفة عـن الواقـع، وإن أجـاب بـ«لا لـشيء» لم يكـن لفعلـه دلالة كاشـفة عـن الواقع وإن كان لـه دلالـة تصوّرية.

فـإذا تحصّلـت هـذه النقاط نقول للأشـاعرة: لا يخلو الأمـر: إمّا أن يكـون الله العالم بدلالة الخـارق عـلى التصديـق قـد اختـار خـرق العـادة لأن الخـارق دالٌّ عـلى صـدق المدّعـي أو لا يكـون كذلك.

فـإن اختـاروا الأول فهـذا التـزام بـأن اختيار الخـارق وقع لغـرض؛ إذ لا نريـد بالغرض إلا مـا لأجلـه فُعِـل الفعل(١)، وعليـه يكون فعل الخـارق طريقا إلى الإعلام بصـدق المدّعي، ولا يمكـن التفكيـك بـين طريقية الخـارق إلى التصديق وبـين أن يكون الخـارق مفعولا لأجل إفـادة التصديق.

وإن اختـاروا الثـاني سـلّمنا لهـم الدلالـة التصوّريـة، ولكنّها لـن تكون دلالة كاشـفة عن صـدق المدّعـي في الخـارج؛ إذ هـي من قبيـل دلالة الألفـاظ الصـادرة من الجدار وما شـاكل!

يُبَـيّن ذلـك: أنّـه مـع انتفـاء كون الخـارق مُختـارا لأجـل التدليل بـه على الصدق سـيكون صـدور الخـارق مـن الله تعـالى لا لأجل إفـادة المعنـى، فلا يفـترق صـدور الخارق عنـه تعالى عـن صـدور لفـظ «صَدَقْتَ» عـن جـدار، فـلا يكـون الخـارق دالّا عـلى تصديـق الله تعـالى للمدّعـي تصديقـا جـادّا، وغايـة ما في الأمـر أن الله تعالى فعل فعـلا يدل عـلى التصديق دلالة تصوّريـة لا تكشـف عـن الواقع.

ومـن هنـا يُعلَـم أن مـا ذكـره أعـلام الأشـاعرة مـن الجمع بـين دلالـة المعجز واسـتحالة تعلّـق أفعالـه بالأغـراض ممـا لا محُصّـل له.

وأمـا مـا ذكـره الـرازي من أنـه لا مانع مـن الالتـزام بالغرض بهـذه الحدود فهـذا عين ما يذهـب إليـه العدلية من تعليـل أفعاله تعـالى بالأغراض؛ إذ لا يريـد العدلية مـن تعليل أفعاله تعـالى بالأغـراض سـوى أن الله تعـالى إنما خلق الكـون لأنه نافع للحـي، وما اختـار الله تعالى

---

(١) ربـما يتوهّـم المتوهّـم أن الأشـاعرة لا ينكـرون الأغـراض بالمعنـى المذكـور هنـا، بـل غايتهـم إنكار الأغـراض التـي يذكرها العدليـة ككـون الغـرض مـن الخلـق نفـعَ العبـاد وتعريضهم للثـواب، وهـذا التوهّـم في غير محلّـه؛ إذ التأمـل في أجوبة الأشـاعرة لوحدهـا كاف لإسـقاط هـذا التوهّـم، فإنهـم بنـوا عـلى أن ثبوت الغـرض من فعـل الخارق منـاف لقاعدتهـم في نفي تعليـل أفعال الله تعـالى، فاعتمـدوا في جوابهـم ثبـوت الدلالـة لا عـلى التفصيـل بـين نوعين مـن الأغراض.

نفع الحي إلا لأنه حسن عقلا وواقعا، وهذا عين ما يقال في المعجز، فالله تعالى لم يفعل المعجز إلا لأنه دال، فما بال الرازي ينكر التعليل الأول ويثبت التعليل الثاني؟!!!

وبوضوح نقول: عندما نسأل «لِمَ خلق الله الخلق» فالجواب عند العدلية هو «لأجل أن ينفعهم» والجواب عند الأشاعرة «لا لأجل شيء»، وعندما نسأل «لِمَ فعل الله الخارق» فالجواب عند العدلية «لأجل الدلالة على التصديق» والجواب عند الأشاعرة ينبغي أن يكون «لا لأجل شيء»، فإن التزم الأشعري بهذا الجواب نقول: فكيف حصلت دلالة كاشفة عن تصديق الله تعالى لهذا المدّعي فعلا وواقعا؟! وإن لم يلتزم بهذا الجواب نقول: بيّن لنا الفرق بين المسألتين!!

هذا، وقد اعترف بعجز الأشاعرة عن الاستدلال بالمعاجز الناشئ من القول بانتفاء تعليل أفعاله تعالى = أحدُ أعلام الماتريدية -وهم أقرب الناس إلى الأشاعرة-، قال شمس الدين السمرقندي «والحق في هذه المسألة أن الله تعالى قادر حكيم عالم، ولا بد من الفعل أو الترك، فيختار أولى الطرفين وأحسنهما؛ إذ ترك الأولى بلا ضرورة وحاجة عن مثل هذا القادر نقص ومحال، وتلك الأولوية لا تكون بالنسبة إليه تعالى بل في نفس الأمر أو بالنسبة إلى العباد.

والفعل على هذا الوجه لا ينافي الكمال بل ذلك عين الكمال وخلافُه عينُ النقص والعبث، كيف ولا خلاف أن بعثة الأنبياء لاهتداء الخلق والحجة عليهم وإظهار المعجزات لتصديقهم؟! فمنكر التعليل منكر للنبوة»[1].

(١) شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، ص٤٧٠.

تنبيه حول عجز الأشاعرة عن تقرير دلالات ألفاظ القرآن الكريم

لا يخفى أن قول الأشاعرة بنفي تعليل أفعاله تعالى موجِبٌ لكون ألفاظ القرآن أيضا من قبيل الألفاظ الصادرة من الجدار في انتفاء إفادتها؛ لأن هذه الألف لمّا كانت صادرة من الله تعالى ولم يكن الفعل الإلهي متعلقا بالأغراض كانت ألفاظ القرآن كالألفاظ الصادرة من الجدار -والعياذ بالله-.

الحاصل من عقبات أمام الأشاعرة

فتحصّل مما تقدّم أن الأشاعرة يعجزون عن إثبات النبوة بالمعاجز، فقد تقررت أمامهم عقبات ناشئة من مبانيهم لا يتمكنون من تجاوزها، وهي كالتالي:

أولا: يعجز الأشاعرة عن إثبات كون المعاجز صادرة من الله تعالى من دون أن تكون مُكْتَسَبَةً لأحد، وذلك مستلزم لانتفاء دلالتها؛ لأن الفعل الإلهي -عندهم- إن وَقَع متعلّقا به الكسب لم يصح أن ينسب إلى الله تعالى، ومع انتفاء النسبة لا يكون المعجز تصديقا من الله تعالى للمدّعي.

ووجه عجزهم عن ذلك إنكارهم للتحسين والتقبيح العقليين؛ إذ يستلزم أنكارهما أن لا يكون في البين دليل على أن المعجز غير مكتسب لكائن آخر؛ وذلك لما تبيّن[١] من أن إثبات صدور المعجز عن الله تعالى موقوف على التحسين والتقبيح العقليين، والأشعري وإن قال بأنه لا مؤثر إلا الله تعالى إلا أنه لا طريق له إلى نفي كون المعجز مكتسبا للغير، ومع ذلك لا يُعلم كون المعجز تصديقا من الله تعالى.

ثانيا: يعجز الأشاعرة إثبات مطابقة التصديق الصادر من الله تعالى للواقع بسبب إنكارهم التحسين والتقبيح العقليين المستلزم لجواز تصديق الكاذب بالمعجز، ومع جواز ذلك لا يمكن إثبات النبوة بالمعجز.

ثالثا: يعجز الأشاعرة عن إثبات دلالة المعجز على التصديق؛ لقولهم بأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض، ومع ذلك لا يمكن إحراز كون الخارق مفعولا لأجل التصديق، وبذلك تنتفي الدلالة الكاشفة عن الواقع.

هذا، واعلم أن كل من قال بمقالة الأشعري من نفي التحسين والتقبيح العقليين فهو ملزم بالإشكال الأول والثاني لا محالة، فالفلاسفة -القائلين بأن قضايا الحسن والقبح من المشهورات التي لا واقع لها[٢]- وإن قالوا بأن التحسين والتقبيح عقلائيان يرجعان إلى

---

(١) في جواب الإشكال الأول على مسلك العدلية.

(٢) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص١٩-٢١، ولاحظ المصادر الآتية.

ملاكات واقعية[١] إلا أن الإشكال الوارد على الأشاعرة يرد تماما عليهم:

أما الإشكال الأول فالفلاسفة وإن لم يقولوا بالكسب ولكن من خلال إنكارهم التحسين والتقبيح العقليين لا يخلو أمرهم:

إما أن يقولوا بأن الحوادث الصادرة من المخلوقات تستند[٢] إلى الله تعالى أو أن يقولوا بعدم استنادها إليه تعالى ...

فعلى الأول لا يرد عليهم هذا الإشكال؛ لأن المعجز حينئذ مستند إلى الله تعالى، وحينئذ سيواجه الإشكال الثاني فقط، نعم، يلزمهم على هذا التقدير إسناد جميع القبائح إلى الله تعالى، نعوذ بالله من ذلك.

وعلى الثاني يلزم أن لا يمكن إثبات استناد أي حادث كوني -بما في ذلك المعاجز- إلى الله تعالى لاحتمال صدوره عن غيره من الوسائط، فيرِد عليهم الإشكال الوارد على الأشاعرة.

وأما الإشكال الثاني فلا محيص لهم منه؛ ضرورة أنه مع عدم صلاحية التحسين والتقبيح العقليين للدخول في مقدمات البراهين المرتبطة بالله تعالى[٣] لم يكن في البين

---

(١) لاحظ: عز الدولة سعد بن منصور بن كمونة، شرح التلويحات اللوحية والعرشية، ج١ ص٢٧٧-٢٧٨؛ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج٣ ص٢٨-٣٦؛ محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، ص١٠٩-١١١؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢ ص١١٤-١١٦ وج٥ ص٩-١٢، مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص٨٩.

(٢) المراد بالاستناد هو انتساب الفعل بحيث يُلزم من يستند إليه الفعل بتبعاته، فمن يُلقي طفلا في النار ليحترق يستند فعل الإحراق إليه وإن لم يصدر عنه مُباشرة.

(٣) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٩-٢٢١ وج٣ ص٣٣٢؛ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج٣ ص٢٢؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥ ص٢٨٠؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص١٩٠.

ومن المناسب ذكر عبارة للسيد الطباطبائي في المقام، قال في الميزان ج٥ ص٢٨٠ «غير أنهم -كما سمعت- أخطأوا في استعماله [المنطق]، فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطردا في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي، فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟! ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع -وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية-، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا فيُحَكِّمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدّونه برهانا، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري».

طريـق لإحـراز صـدق الله تعـالى، ومن ثـم لا يُحـرَز أن المعجـز لا يجري عـلى يد الـكاذب[١].

وأما الإشكال الثالث فسيأتي الكلام حول وروده على مباني الفلاسفة إن شاء الله[٢].

(١) لاحـظ: أبـو القاسـم الخوئـي، موسـوعة الإمـام الخوئي (مصبـاح الأصول لمحمـد سرور الواعـظ البهسـودي: تقرير دروس أصول الفقـه)، ج٤٧ ص٦٠.

(٢) في التنبيه الثاني من تنبيهات المسلك الخامس.

المسلك الثالث: مسلك ارتباط دلالة المعجز بصلاح المدّعي

يفترض هذا المسلك أن لعنصر صلاح مُدّعي النبوة تأثيرا في دلالة الخارق على صدق الدعوى.

قال الشيخ البلاغي «ودلالته على صدق النبي في دعواه ودعوته ليس إلا أنّ مدّعي النبوة إذا كان ظاهر الصلاح موصوفا بالأمانة معروفا بصدق اللهجة والاستقامة لا يخالف العقل في دعوته وأساسيّاتها لم يجُز عقلا إظهار المُعجِز على يده إلّا إذا كان صادقا في دعوى النبوة ودعوتها.

ألا ترى أنه لو كان مع صفاته المذكورة كاذبا في دعواه لكان إظهار المُعجِز على يده وتخصيص الله له بالعناية إغراء للناس بالجهل وتوريطا لهم في متاهات الضلال؟! وهذا قبيح ممتنع على جلال الله وقُدسِه.

توضيح ذلك: هو أنّ الناس بحسب فِطرَتهم التي لا تُدنّسها رذائل الأهواء والعصبية إذا ظهر لهم صلاحُ شخص وصِدقِه وأمانته واستقامته فيما يعرفونه من أحواله وأطواره تَوَسّموا بباطنه الخير وأن باطنه موافق لظاهره في الصلاح.

وكلّما زادت خبرتهم بصلاح ظاهره زاد وثوقهم بصلاح باطنه، إلّا أنّه مهما يكن من ذلك فإنّه لا يبلغ بهم مرتبة العلم وثبات الاطمئنان بعصمته عن الكَذِب في دعواه وتبليغات دعوته، فلا ينتظم تصديقهم له ولا يدوم انقيادهم إلى تبليغاته في دعوته، بل لا يزال اختلاج الشكوك يميل بهم يمينا وشمالا.

لكن إذا خصّته العناية الإلهية بكرامة المُعجِز وخارق العادة حصل العلم الثابت واطمأنّت النفوس السليمة بصدقه وعِصمته في دعواه وما يأتي به في دعوته، ويثبُت اليقين وينتظم أمره بالنظر إلى أنه يمتنع على جلال الله وقُدسِه -في مثل هذه المَزلَقَة- أن يُظهر المعجز وعنايته الخاصة على يد الكاذب المُدَلّس بصلاح ظاهره؛ فإن إظهار المعجز حينئذ يكون مساعدة للمدلّس على تدليسه ومشاركة له في إغوائه وإغراءً للناس في الجهل الضار المُهلِك؛ وذلك لما ذكرناه من مُقتضى فطرة الناس السليمة، فالمُعجِز الشاهد بصدق النبي

في دعواه ودعوته هو ما يقوم بـما ذَكَرنا من الفائدة في مثل ما ذكرناه من المقام والوجه»[١].

والمستفاد من هذا البيان أن لصلاح المدّعي دورا في دلالة الخارق على التصديق بحيث يكون الخارق مُضِلا إن صَدَر على يد الإنسان الصالح المدعي للنبوة، فهو كالمسلك الأول ولكن مع إضافة عنصر صلاح المُدّعي.

يلاحظ على هذا المسلك:

لم يبيّن العلامة البلاغي النكتة التي ربطت دلالة المعجز بصلاح المدّعي، نعم، لا يرد على كلامه إشكال؛ لأنّه اعتمد على ما يحكم به الوجدان عند ملاحظة الصورة التي افترضها، فما ذكره العلامة البلاغي تام كبيان لإثبات النبوّات، ولكنّه يتضمّن أمرا لم يتضح وجه اعتباره من كلماته.

تأمل في دور صلاح الشخص في دلالة المعجز

هذا، ولّما كانت هذه المسألة مفيدة في تحقيق دلالة المعجز لزم التأمل فيها ومحاولة تحقيقها مع قطع النظر عن عمّا ذكره الشيخ البلاغي، بيان ذلك: أنه يبدو في المسألة **أن لصلاح المدّعي تأثيرا في الجهات التالية:**

الجهة الأولى: صلاح المدّعي له دلالة -مبنية على حساب الاحتمالات- على صدق المدّعي وتحرزه عن الكذب مع قطع النظر عن دلالة المعجز، كما مر في الملاك الأول الجامع للأدلة الأول والثاني والثالث من أدلة النبوة.

الجهة الثانية: صلاح المدّعي له دلالة -مبنية على حساب الاحتمال- على نفي كون المعجز صادرا عمّن يخالف أمر الله تعالى، كما مر في الطريقة الثانية من الطرق التي تثبت صدور الخارق من الله تعالى[٢].

الجهة الثالثة: صلاح المدّعي له دلالة على نفي كون الآتي بالفعل العجيب ساحرا، كما

---

(١) محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن (ضمن موسوعة العلامة البلاغي)، ج١ ص٢٣-٢٤.

(٢) الطريقة الثانية في دفع الإشكال الأول من الإشكالات الواردة على المسلك الأول.

مـر في الملاحظـة الثالثة على بيان السـيد الأفغـاني قريبا.

الجهـة الرابعـة: وفقـا للطريقـة الثامنـة مـن طـرق إثبـات انتسـاب الخـارق إلى الله تعـالى المبنيـة عـلى اسـتلزام الترجيـح الظنـي للترجيـح القطعـي = قـد يكـون صـلاح حـال المُدّعي هـو المرجّـح الظنـي الموجب لانتسـاب الخـارق إلى الله تعالى، كما أن فسـاده مرجّح لانتسـاب الخـارق إلى غـير الله تعالى.

الجهـة الخامسـة: صـلاح المدّعـي يوفّـر إمكانيـة لدلالـة الخـارق عـلى التصديـق، وهـذه الجهـة تحتـاج إلى توضيـح أبيّنـه في **النقـاط التاليـة:**

النقطـة الأولى: سـبق في بيـان طريقـة العدليـة في دلالـة المعجز أنّـه لا بد من كـون المعجز فعـلا إلهيـا خارقـا للعـادة مختصا بالمدّعـي، وكل هذا بعـد إثبـات أن الله تعالى لا يفعـل القبيح سبحانه.

النقطـة الثانيـة: هنـاك شرط آخـر لا بـد منـه، وهـو أنّـه لا بـد مـن أن لا يكـون في البـين مانـع مـن الدلالـة على الصـدق، والوجه في اعتبـار هذا الشرط هـو أن الدلالـة الوضعية لأي دال تتأثّـر بدلالـة الـدوال الأخـرى، فالكلمـة تدل عـلى معناها ما لم تقـترن بقرينـة تنافي تلك الدلالـة، فقولـك -مثـلا- «اذهـب إلى البيـت» يـدل على طلـب الذهـاب إلى البيـت صريحا، ولكـن إن انضـمّ إليـه قرينـة -كالإشـارة باليد إلى بيـت الخلاء- حصلـت لدينـا دلالة أخرى مغايـرة للدلالة الأولى.

وهذا المبدأ جار في الدلالات الوضعية وما بحكمها مطلقا بلا استثناء.

النقطـة الثالثـة: كـما تقـررت دلالـة الخـارق الصـادر مـن الله تعالى عـلى التصديـق إلا أن تلـك الدلالـة لا تتـم فيما لو انضـم إليهـا دال آخر مناف لدلالـة الخارق عـلى التصديق، فمثلا لـو خرقـت العـادة عـلى يـد من يدّعـي النبـوة بعد ختـم النبوة عـلى يـد نبينا محمـد ﷺ لم يكن للخـارق دلالـة على التصديـق، وإنما يكون فتنـة وبلاء للخلـق، والوجه في انتفـاء الدلالة على التصديـق هـو وجـود القرينـة القطعية على عـدم إرادة التصديـق من خرق العـادة، وهي ختم النبـوة الثابـت بمعجزة النبـي محمد ﷺ.

النقطـة الرابعـة: مـن القرائـن التـي ربـما تؤثـر في دلالـة الخـارق عـلى التصديـق = فسـادُ

الشخص وانحرافه بحيث لا يُحتَمَل أن يُصَدّقه الله تعالى؛ ذلك لأن في الأذهان ارتكازا قائما على أن العاقل لا يرسل رسولا فاسدا، وهذا الارتكاز يؤثّر في دلالة الخارق، فلا يُعلَم كونه للتصديق.

وبهذا يكون لصلاح المدّعي دور في تقرير دلالة الخارق على التصديق، نعم، الخارق دال على التصديق بالشروط الثلاثة التي تقررت بلا حاجة إلى ضم أمر آخر إليه، ولكن هذه الدلالة قد تسقط عند وجود دال مناف لدلالة الخارق، وصلاح حال المدّعي يكشف عن انتفاء بعض ما ينفي الدلالة.

فتحصّل من هذه النقاط أنه لا تأثير لصلاح المدّعي في دلالة الخارق على التصديق، ولكن له دور في الكشف عن انتفاء بعض الدلالات المانعة.

والحاصل من هذا المبحث أن لصلاح الشخص فوائد في الاستدلال بالمعجز[1].

---

(١) ومن هنا يُعلَم أن بيان العلامة البلاغي هو عين مسلك العدلية المعروف مع اعتبار أمر زائد مفيد في دلالة الخارق، وغاية الأمر أنه لم يُبيّن وجه الاعتبار.

المسلك الرابع: الاعتماد على دلالة المعجزة عند العوام على صدق المدّعي فيُضم إلى ذلك قبح تغرير الجاهل لتثبت النبوة عند الخواص أيضا

قال السيد الحائري في المباحث «قلت له[١] -رض-: إنّه قد يقال: إنّ المُعجز دليل على النّبوة بقطع النظر عن قبح التضليل في مستوى فكر العوام غير الملتفتين إلى هذه المناقشات، وأمّا عند الخواص فهو بذاته ليس دليلا على النبوة، ولكن تتم دلالته على النبوة عندهم ببيان: أنّه لو لم يكن نبيّا فإجراء المعجز علي يده تضليل للعوام، والتضليل قبيح يستحيل صدوره عن الله تعالى»[٢].

قال السيد الصدر في رده على تلميذه «هذا البيان في نفسه غير تام ...؛ إذ لو لم يكن المعجز في المرتبة السابقة دليلا على النبوة إلا على مستوى فهم العوام والسذّج فدليل قبح التضليل عند الخواص إنّما يُثبِت لديهم كون هذا نبيّا على العوام والسذّج، أمّا دعواه النبوة حتى على الخواص فلا تثبت ما دام لا دلالة في المعجز على النبوة في المرتبة المتقدمة على التضليل؛ فإنه عندئذ لا تضليل للخواص، فهم ملتفتون إلى أن المعجز ليس بحد ذاته دليلا على النبوة، فكيف يضلّون؟

وبتعبير آخر نقول: هل دعوى النبي لشمول نبوّته للخواص مقبولة في نظر الخواص بغض النظر عن قبح التضليل أم لا؟ فإن قُبِلَت لم نحتج إلى ضم قاعدة قبح التضليل، وإن لم تُقبل لاحتمال اشتباه النبي في دعوى الشّمول -ولو اشتباها ناشئا من إيهام الله تعالى لمصلحة ما- فلا تضليل كي يُتَمسّك بقبحه.

ودعوى نفي احتمال اشتباه من هذا القبيل عن النبي بحساب الاحتمالات لا يتناسب مع إنكار كون المعجزة في الرتبة المتقدّمة على التضليل دليلا على النبوة، فمن لا يُدرك بحساب الاحتمالات دلالة شق القمر وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك على النبوّة كيف

---

(١) أي للسيد محمد باقر الصدر.

(٢) كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، ق٢ ج١ ص٤٢٣ الحاشية رقم٢.

يحكم بعدم صدور مثل هذا الاشتباه عن النبي»[١].

رد الحائري على الصدر «أقول: هذا الكلام أيضا لا يرجع إلى محصّل، فمن غفل عن نتيجة حساب الاحتمالات في مورد لشبهة حصلت له لا يستلزم ذلك غفلته عنها في مورد آخر، فأيضا نقول: ... أن دلالة المعجزة على النبوة عند الخواص تتوقف على قاعدة قبح التضليل باعتبار كون إجراء المعجز على يد الكاذب تضليلا للعوام، فإذا ثبتت بذلك نبوّته في الجملة وهو يدّعي الشمول، فلا نحتمل عقلائيا الاشتباه وعدم الشمول»[٢].

وقال السيد الحائري في أصول الدين «وقد استدلّ العلماء رحمهم الله بذلك على النبوّة بحجّة أنّ إجراء المعجز على يد المتنبّئ الكاذب تغرير من قبل الله تعالى لعباده بالجهل والضلال، وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

إلاّ أنّ أُستاذنا الشهيد لم يقبل هذا النمط من الاستدلال، وقال: إنّه لولا وجود دلالة سابقة للإعجاز على حقّانيّة الرسول لما كان في إجرائه على يدي مدّعي الرسالة كذباً إغراءٌ بالباطل، فدلالة الإعجاز على حقّانيّة الرسول ثابتة قبل هذا النوع من الاستدلال وبقطع النظر عنه.

أقول: يمكن أن يدّعي أحَدٌ كدفاع عن المشهور بأنّ الإعجاز له دلالة لدى عامّة الناس البسطاء على صدق مدّعي الرسالة يقيناً، وعندئذ فمن حق خاصّة الناس الذين لا ينغرّون بالحجج الوهميّة أن يستدلّوا على كشف الإعجاز عن الحقّانيّة بأنّه لو كان يجرى على يد كاذب لكان في ذلك إغراءٌ لعامّة الناس، وهذا غير جائز على الله سبحانه»[٣].

هذا ما أفاده السيد الحائري في المناقشة مع أستاذه، وحاصل دعواه ترجع إلى **النقاط التالية:**

النقطة الأولى: تدل المعجزة على صدق المدّعي عند العوام بلا حاجة إلى كبرى قبح التضليل.

---

(١) ن.م، ق٢ ج١ ص٤٢٤ الحاشية رقم٢.

(٢) ن.م، ق٢ ج١ ص٤٢٤ الحاشية رقم٢.

(٣) كاظم الحسيني الحائري، أصول الدين، ص١٥٧.

النقطة الثانية: يستفيد الخواص من ضم قبح إضلال العوام إلى دلالة المعجزة على الصدق عند العوام ليستفيدوا من ذلك صدق المدعي في الواقع.

النقطة الثالثة: إن ادعى النبي شمول نبوته للخواص ثبتت نبوته عليهم لأننا لا نحتمل خطأه في هذه الدعوى.

فالحاصل ثبوت نبوة المدعي لدى الخواص والعوام: أما العوام فبالمعجز وأما الخواص بقبح إضلالنا العوام.

ويبدو أن السيد الصدر قَبِلَ هذا البيان -أو احتمل وجاهَتَه على الأقل- في دورته الثانية، حيث قال في دورته الأصولية الثانية «اللهم إلا أن يقال بأنه يكفي في موضوع الكبرى العقلية التغرير بحسب فهم العوام، وظهور المعجزة عند العوام له دلالة على النبوة في نفسه، وهذه الدلالة وإن لم تكن عقلية وبرهانية وتامة بالدقة، ولكنها بضمها الى الكبرى العقلية يتشكل دليل فَنّي على النبوة»[1].

يلاحظ على هذا المسلك:

أولا: لا يخلو الأمر: إما أن تكون دلالة المعجز تامة في نفس الأمر أو لا تكون كذلك.

فعلى الأول تكون المعجزة دالة عند العوام والخواص ولا وجه للتفريق.

وعلى الثاني لا يكون في البين دلالة عند العوام فضلا عن الخواص، وغاية ما في الأمر أن العوام توهّموا دلالتها وبنوا عليها، ومن ثم يكونون قد أُتوا من قِبَل أنفسهم لا من الله، فلا تتحقق صغرى الإضلال في العوام فضلا عن غيرهم.

وبعبارة أخرى: ليس في البين دليل على أن الله تعالى لا يفعل فعلا يتوهم منه زيد وبكر غير المدقّقيْن خلاف الواقع، ولعمري ما أكثر الأمور التي يتوهم منها خلاف الواقع مع أنها غير دالة في نفس الأمر، فكيف يلتزم بكون ذلك إضلالا لهم في الواقع!!!

فالحاصل انه لا وجهَ منطقيا لهذا البيان.

---

(١) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير دروس الأصول للسيد محمد باقر الصدر)، ج٤ ص١٣٦.

ثانيا: لم يتضح وجه انتفاء احتمال اشتباه المدعي للنبوة في ادّعاء شمول النبوة للخواص؛ فإنها مجرد دعوى من السيد الحائري.

المسلك الخامس: مسلك بعض الفلاسفة المبني على ثبوت النبوة العامة وعلى كون المعجز مصححا لاتّباع النبي

بعد أن بيّن ابن سينا حاجة الإنسان إلى تشريع ينظم شؤونه ويرفع الاختلاف بين الناس ذكر أنّه لا بد من أن يكون الشخص الذي يجيء بالتشريع متميّزا على غيره، وهذا التميّز يحصل بالمعجزات.

قال ابن سينا «لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقل وَحْدَه بأمر نفسه لا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمٍّ لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرٌ وكان مما يتعسّر إن أمكن = وجب[١] أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدلٌ يحفظه شرعٌ يفرضه شارعٌ متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآياتٍ تدل على أنها من عند ربه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءٌ من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازي والشارع ...»[٢].

لم يبيّن ابن سينا في هذا الموضع كيفية دلالة المعجز على النبوة، ولكنه اعتبره علامة على تميّز من جرت على يديه ليتعيّن كونه نبيا.

وقد جرى على هذا البيان جملة من الفلاسفة[٣].

وعندما شرح ابن سينا حقيقة المعجز قال «أليس قد بان لك أنّ النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع، بل ضربا من علائق أخر، وعلمت أنّ تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى إنّ وَهْمَ الماشي على جِذْعٍ معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وَهْمٌ مثلُه والجذع على قرار، ويتبع

(١) جواب «لمّا».

(٢) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات (ضمن شرح النصير الطوسي)، ج٣ ص٣٧١.

(٣) لاحظ: أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص٧٠٨-٧١٣؛ يحيى بن حبش السهروردي، التلويحات العرشية (ضمن شرح ابن كمونة)، ج٣ ص٤٧٨؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، ج٢ ص٥٢٣-٥٢٤؛ عز الدولة سعد بن منصور بن كمّونة، الجديد في الحكمة، ص٤٥٦-٤٥٨؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٣٧١-٣٧٤؛ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص٣٦٧-٣٦٨؛ شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج٣ ص٦٣٥-٦٣٩. ص٤٤١-٤٤٣؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٦١٣.

أوهامَ الناس تغيّرُ مزاج مُدَرَّجا أو دفعةً أو ابتداءُ[١] أمراضٍ أو إفراقٍ[٢] منها[٣]؟! فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس مَلَكَةٌ يَتَعَدّى تأثيرُها بدنَها ويكون لقوّتها كأنها نفسٌ ما للعالم، وكما يؤثّر بكيفية مزاجية يكون[٤] قد أثرت بمبدإ جميعَ ما عَدَّدْتُهُ؛ إذ مبادئها هذه الكيفيات، لا سيّما في جرم صار أولى به لمناسبة تَخُصُّهُ مع بَدَنِه، لا سيّما وقد علمت أنه ليس كل مُسَخِّنٍ بحارٍّ، ولا كل مُبَرِّدٍ ببارد، فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أُخَرَ ينفعل(٥) عنها(٦) انفعال بدنه، ولا تستنكرن أن يَتَعَدَّى من قواها الخاصة إلى قوى نفوسٍ أخرى تفعل فيها، لا سيما إذا كانت شحذت مَلَكَتَها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفا من غيرها[٧].

هذه القوة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخّصها[٨]، وقد تحصل لمزاج يحصل، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذّكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار.

فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خَيِّرًا رشيدا مزكّيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جِبِلَّتِه فيبلغ المبلغَ الأقصى، والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا و يستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدرَ نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه»[٩].

والمُستفاد من بيانه للمعجز أن المعجز تابع لقوة نفسية عالية قد تحصل بسبب تركية

---

(١) معطوف على «تغيّر».

(٢) معطوف على «أمراض»، أي «أو ابتداء إفراق».

(٣) أي من الأمراض.

(٤) كذا، والصحيح «تكون».

(٥) كذا، والصحيح «تنفعل».

(٦) أي عن النفس.

(٧) لاحظ ما يُقارب هذا البيان: يحيى بن حبش السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية (ضمن شرح ابن كمونة)، ج٣ ص٤٨٥-٤٩٢.

(٨) كذا، ولم أفهم العبارة، وفي نسخة الفخر الرازي «لتشخصها».

(٩) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات (ضمن شرح النصير الطوسي)، ج٣ ص٤١٤-٤١٧.

الإنسان الأصلية أو بسبب تركيبة عارضة على النفس أو بسبب الكسب، ثمّ انتقل بعد ذلك ليُبيّن أن الجامع بين التركيبة الأصلية والفضائل الخُلُقية هو النبي أو الولي، بخلاف الساحر الذي يمتلك أحد أسباب الخرق ولكنه شرّير سيّئ الخُلُق.

ومن هنا اعترض الفخر الرازي على ابن سينا قائلا «وأمّا قوله «لا بدّ من اختصاص الشّارع بمعجزات تدلّ على أنّه جاء بتلك الشّرائع من عند الله» فهذا أيضا غير لائق بأصول الفلاسفة؛ لأنّ الشّيخ بيّن في النّمط العاشر أنّ السبب في تمكّن الرّسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوّة لأجلها يتمكّن من تلك المعجزات، وسَلَّمَ أنّ تلك القوّة قد تحصل لنفس الساحر الخبيث، والفرق بين الرّسول الصّادق والساحر الخبيث ليس إلّا بأنّ الرّسول يدعو إلى الخيرات والساحر يدعو إلى الشّرور، والفرق بين الخير والشّرّ معلوم بمجرّد العقل، وإذا كان كذلك، كان العقل مستقلّا بالفرق بين النّبيّ وغيره من غير حاجة إلى هذه المعجزات.

...»[1].

وحاصل اعتراض الرازي أن المجيء بالخارق لا يصلح أن يكون دالا على النبوة؛ لأنه مشترك بين النبيّ وغيرِه وفقا لأصول الفلاسفة، بل الدال على النبوة وفقا لأصولهم هو نفس كون مُدّعي النبوة شخصا خيّرا.

فأجاب نصير الدين الطوسي «الأمور الغريبة -التي منها المعجزات- قولية وفعلية كما مر[2]، والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة، فإذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم، وهو دال على صدقهم، ... نقول ...: إن مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس، فهي مقتضية لتصديق أقوالهم ...»[3].

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٢ ص٥٩٧.

(٢) يقصد بذلك ما ذكره في شرح الإشارات ج٣ ص٣٧٢ «فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم [أي عموم الناس] باستحقاق الطاعة ليطيعَه الباقون في قبول الشريعة، واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه، وتلك الآيات هي معجزاته، وهي إما قولية وإما فعلية، والخواص للقولية أطوع، والعوام للفعلية أطوع، ولا تتم الفعلية مجرّدة عن القولية؛ لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير، فإذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة».
ولم يُمَثّل الطوسي للمعاجز القولية، وقد مثّل لها الشهرزوري بالإخبار بالمغيّبات والكلام الحِكَمي في الإلهيات وأسرار الوجود (شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج٣ ص٦٣٧).

(٣) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٣٧٤.

والمستفاد من جواب النصير أن هناك طريقين لإثبات صدق الأنبياء يتناسبان مع أصول الحكماء:

الطريق الأول: اجتماع الخارق القولي والفعلي خاص الأنبياء، فيكشف عن النبوة.

الطريق الثاني: وقوع الخارق من الشخص يكشف عن كماله، وهو يستلزم الصدق.

هذا ما تيسّر في نقل مسلك الفلاسفة وتقريره، **والخلاصة في التالي:**

الأمر الأول: طبيعة الإنسان تقتضي تكوين المجتمع المحتاج إلى تشريع متميّز يقيه الخلافات، ويتحقق ذلك بمجيء الأنبياء بالشرائع.

الأمر الثاني: يجب أن يتميّز النبي على بقية الناس ليكون أولى بالطاعة والاتّباع وليلزم اتباع شرعه.

الأمر الثالث: تنكشف نبوة النبي وفقا لأصول الفلاسفة بالتالي:

أولا: من خلال جامعيّته بين القوة النفسية المؤدية إلى إحداث الخوارق والكمال الأخلاقي، وهذا ما يُفهم من ابن سينا.

ثانيا: من خلال جمعه بين المعجز القولي والمعجز الفعلي، وهذا ما يُفهم من النصير الطوسي.

ثالثا: من خلال كشف الخارق عن كماله الأخلاقي الكاشف عن صدقه في دعواه، وهذا ما يُفهم من النصير أيضا.

يلاحظ على هذا المسلك:

أنه رغم محاولات القوم لبيان طُرُق لإثبات التلازم بين المعجز والنبوة إلا أن ذلك كلّه مجرد دعوى!! إذ يبقى السؤال: لِمَ كان المجيء بالخارق المُجْتَمِع مع الكمال الأخلاقي للشخص كاشفا عن النبوة كما يُفهم من ابن سينا؟! ولِمَ كان اجتماع الخارق القولي

والخارق الفعلي كاشفا عن النبوة[١] كما يُفهم من النصير؟! ولَمِ كان الخارق كاشفا عن الصدق الأخلاقي كما يُفهم من النصير مع إمكانية صدور الخارق من الساحر[٢]؟!

كل هذا لم يُبَيَّن!!

ولا يخفى أن مجرد ثبوت النبوة العامة لا يُبرّر دلالة الخارق على النبوة، فَلِمَ لم يكون التمييز بين النبي وغيره في أمور أخرى غير الخارق؟! ولِمَ كان الخارق هو المُمَيِّز؟!

ومن هنا فهذا المسلك لا يتضمّن تقريرا واضحا لدلالةِ الخارقِ على النبوة!

---

(١) لاحظ ما يُقارب هذا البيان: يحيى بن حبش السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية (ضمن مجموعه مصنّفات شيخ إشراق)، ج١ ص٩٥.

ويمكن الوقوف في المقام على تعميق لما ذكره نصير الدين هنا، وذلك أنه يُستفاد من بعض الفلاسفة أن حقيقة النبوة ترجع إلى كمال ثلاث قوى في النفس:

القوة الأولى: القوة العقلية، ويكمن كمالها في الوصول إلى الإدراكات المطابقة للواقع من دون فكر ونظر وتعمّل ذهني، ومن هذه الجهة يأتي النبي بالمعجزات العقلية، والظاهر أن مرادهم بها بيان الحقائق على ما هي عليه من دون احتياج إلى تعلّم ونظر.

القوة الثانية: القوة المتخيّلة، ويكمن كمالها في أن اتصال النفس بالجواهر الروحانية العالية المشتملة على نقوش جميع الموجودات يؤدي إلى قبولها لتلك النقوش، فتتمثّل هذه النقوش في القوة المتخيّلة على صور الأصوات الحسنة والمشاهد الجميلة الرائعة في اليقظة والمنام -لا في خصوص المنام كما في الرؤيا الصادقة- من دون خلط بين المُدركات، فيرى بذلك الملائكة متمثّلة بالصور الجميلة، فينال بذلك ما نُسمّيه بالوحي، ومن هذه الجهة يأتي النبي بالمعجزات القولية التي هي الإخبارات الغيبية.

القوة الثالثة: قوة النفس من تسلّطها على المادة، فالنفس تتسلّط على بدها، ولكنّها إذا قويت واشتد تعلّقها بالعالم العلوي انقادت لها هيولى العالم واتّسع تسلّطها على عالم المادة ليشمل تمام هيولى العالم، فيأتي النبي من هنا بالمعجزات الفعلية (لاحظ: محمد باقر الداماد، القبسات، ص٣٩٥-٣٩٦؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، ٦٠٤-٦٠٨).

فإذا اتضح هذا عُلِمَ أن مجيء النبي بالأقسام الثلاث للمعجز كاشف عن نبوّته كشفا إنّيا؛ لأن النبوة في حقيقتها علة لهذه الأمور الثلاثة، فمتى ما توفّرت انكشفت النبوة بلا حاجة إلى النكات التي يذكرها المتكلّمون.

ويلاحظ على هذا البيان:

أولا: إن تحليل النبوة بهذا التحليل بحيث تكون حقيقتها راجعة إلى كمال هذه القوى = مما لا طريق إلى إثباته، وهو مجرد دعوى ومصادرة.

ثانيا: مجرد مطابقة الواقع في بعض المعاجز القولية والعقلية لا يُثبت أن جميع ما يأتي به مدّعي النبوة على أنه من الله تعالى هو من الله تعالى؛ إذ لا ملازمة بين الصدق في شيء وبين الصدق في بقية الأمور.

هذا، وينبغي الالتفات إلى أنني لم أجد من استدل بهذا الاستدلال على النبوة من الفلاسفة، ولكن لمّا وقفت على هذا التحليل في كلمات بعضهم احتملت أن يستدل به بعضهم، فأحببت التعليق عليه.

وينبغي الالتفات أيضا إلى أن مراد نصير الدين -حسب الظاهر- بالمعجز القولي هو مراد صاحب هذا القول في المعجز العقلي لا القولي.

(٢) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٤١٧-٤١٨.

فالحاصل أن الطرق الثلاث التي يمكن اقتناصها من كلمات أتباع هذا الطريق ضعيفة، أما الأول فلأن اختصاص الأنبياء بالجمع بين خرق العادة والخير مصادرة، وأما الثاني فلأن اختصاص الأنبياء بالجمع بين المعجز القولي والفعلي مصادرة أيضا، وأما الثالث فلأنه لا ملازمة وفقا لمبنى الفلاسفة بين الإتيان بخارق العادة وبين الصدق الأخلاقي لإمكان صدور الخارق عندهم من الساحر، ومجرد ثبوت وجوب بعث الأنبياء لا يجعل هذه الطرق تامة.

تنبيه حول تفصيل جمال الدين الأفغاني لطريق ابن سينا

يظهر من طريقة السيد جمال الدين الأفغاني في إثبات النبوة أنه اعتمد طريقة ابن سينا في دلالة الخارق على النبوة باعتبار أن اجتماع الخارق والكمال الأخلاقي يكشف عن النبوة، ولكنّه لم يبنِ ذلك على ثبوت النبوة العامة، كما أنه ذكر بعض التفاصيل في ذلك، قال في التعليقات على شرح العقائد العضدية «ثم نقول لك: إن بني نوع الإنسان الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ينقسمون إلى قسمين:

أولهما: أرباب الأفكار العقلية وأولوا الاستبصار والمعارف.

والثاني: أصحاب الأفكار العملية فقط الذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية، بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي لتعيّشهم بأدنى تعيّش.

فهذا القسم الثاني ... إذا رأى أحدهم أمرا خارقا لعادته التي أَلِفَها واعتادها في بلده أو فيما يسمع من جيرانه ... وكان هذا الأمر مقترنا بدعوى المظهر لهذا الخارق -أي دعوى كانت- فإنّ الله يخلق بحكم العادة عقب هذه الرؤية فيه علما قطعيّا بأن هذا صادق في دعواه بدون التفات إلى الارتباط بين المدعى والدليل ولا نظر إلى كون هذا المدّعي مُضِلّا أو هاديا وكون هذا الخارق أمرا حقيقيا أو شعبذيا أو خياليا، وعلى كونه أمرا حقيقيا هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله أو لا؟ إلى غير ذلك، فهو كأعمى بلا قائد يمشي حيث سلكت به قدمُه من غير شعور بأنّ هذا الطريق ينجر به إلى مهواة تُهلِكُه أو إلى مقصد كان يطلبه، وهو ظان بأنه إلى المقصد بل قاطع به لا يختلج في صدره احتمال خلاف ذلك.

وهذا حق يشهد به العيان والتواتر؛ فإننا نراهم ينكبّون على أرباب الجهالات خوارق[1] العادات، وهم مع ذلك يصدّقونهم في مدّعياتهم الكاذبة.

ومثلُ هذا التصديق والجزم لا يُعَدّ إيمانا يُعبأ به عند الله تعالى ويكون مدارَ سعادة الدارين؛ فإنّه ينقلب بتقلّب أرباب الادّعاء، ولا تفرقة فيه بين المرشد والمُضِل ولا بين السحر والمعجزة، فيتنزّه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم.

---

(١) كذا، ولعله «وخوارق».

والقسم الأول ... إذا رأى أحدُهم أمرا خارقا قد اقترن بدعوى مدّع فإنّه لا بد أن ينظر إلى الدعوى، أوّلا: يطلب تَصوّر أطرافها على وجه الوجود في الخارج حتّى يتمكّن من الحكم بالنّفي أو الإثبات، ثم يرجع بالنظر ثانيا في دليل تلك الدعوى: هل ينتجها أو لا ينتج؟ فإن وَقَفَ على كلّ ذلك حكم وإلا فلا ...، فإذا ادّعى لديه مدّع «أنّي رسول الله» فلا بد أن يتصور موضوع القضية ومحمولها على وجه يصح ثبوته، فهو في موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فإذا انتقل إلى المحمول نظر إلى معنى «الرسول» في ذاته ثمّ إلى معنى لفظ الجلالة: ما هو؟ وهل له وجود أو لا؟ وأي دليل يدلّنا على ثبوته؟ وهل بعد ثُبوتِه يُتَصَوّر منه الإرسال بالمعنى الذي تَصوّره أو لا يُتَصوّر؟ فلو أيقن أن المضاف إليه غير متحقق رأسا أو متحقق ولكن لا يتحقق منه الإرسال بوجه من الوجوه أيقنَ بكذب المُدّعي بلا ريب في ذلك ولو خرق العادة وشق السماء.

ثمّ بعد تحقيق أطراف هذه القضية وأن هذا أمر يمكن ثبوته في ذاته ينتقل إلى النسبة التي بين الموضوع والمحمول، وهي نسبة الرسالة إلى هذا المُدّعي الخاص، ويطلب الدليل.

فإذا أظهر المُدّعي خارقا من الخوارق نَظَر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ويقيسه إلى قوانين الطبيعة: فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكّن منها المرشد والضال عَلِمَ بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة وأنه ليس بواجب الاتباع، وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة وأنّه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيّات فينظر: إنّ هذا الرجل هل هو خيّر في ذاته أو شرير؟ فإن كان شرّيرا في ذاته يدعو إلى ما لا ينتج ولا غرض له إلا الرئاسة وتَقلّب أحوال الأمم في الشرور وسفك الدماء فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيّرا يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبي...

هذا إذا عيّن ترتيب الأسباب والمسبّبات وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى مختار في أفعاله وحكيمٌ في صنعه لا يُظهر هذا الخارق على يد من يُضِلُّ عباده، فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته نبوّة هذا الرسول.

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله، والطريق الثاني أقرب وأسهل،

فمن ثَمّ قرروه في عموم الكتب بخلاف الأول ...»[١].

والحاصل من بيان الأفغاني هو **التالي**:

النقطة الأولى: ينقسم الناس إلى قسمين:

الأول: أولو التأمل والفكر العقلي وأهل البصيرة.

الثاني: أولو التفكّر العملي الذين يقتصر تفكّرهم على ما يُعيّشهم.

النقطة الثانية: أهل القسم الثاني يؤمنون بالخارق أيّا كان مصدره؛ فقد جرت عادة الله على خلق العلم الضروري بصدق المدّعي بعد الخارق، وإيمانهم هذا لا قيمة له.

النقطة الثالثة: عندما يُلاقي أهل القسم الأول معجزا خارقا فإنهم يتأملون في التالي:

أولا: مفاد دعوى المُدّعي ومدى كونه معقولا قابلا للتحقق الخارجي.

ثانيا: الدليل على المدّعي -وهو الخارق-، فإن وجدوه موافقا لقوانين الطبيعة أعرضوا وبطل الدليل، وإن وجدوه خارقا لا يصدر إلا من أهل الروحانيات انتقلوا إلى التأمل الثالث.

ثالثا: مدى صلاح هذا المدّعي وسلامة قلبه وأغراضه، فإن وجدوه فاسدا كان ساحرا خبيثا، وإن وجدوه صالحا فهو النبي الصادق.

النقطة الرابعة: عند عدم تيسّر ما في النقطة الثالثة يُنتقل إلى الاستدلال بحكمته تعالى لإثبات النبوة كما مرّ تقريره في المسلك الأول.

والمستفاد من هذا البيان أن تأثير صلاح المدّعي هنا ينصبّ على نفي احتمال كون المدّعي ساحرا، وهذا متفرّع كما لا يخفى عن انتفاء الفرق بين المعجز والسحر وأنّهما متسانخان، ولأجل ذلك فرّق بينهما بكون من جرى على يده الخارق نبيا أو وليا إن كان خيّرا وساحرا إن كان شريرا.

---

(١) جمال الدين الحسيني الأسدآبادي الأفغاني، التعليقات على شرح العقائد العضدية، ص٤٢٦-٤٢٩.

يلاحظ على ما ذكره السيد الأفغاني:

أولا: تقسيم الناس إلى قسمين مع استحقار القسم الثاني غير أخلاقي، ولا أدري ما ذنب هذا القسم إن كان الله تعالى هو الذي خلق العلم الضروري فيهم بصدق المدّعي!!

وعلى أي حال إن كان هذا القسم قد وصل إلى ما وصل إليه بسوء اختياره فاللازم السعي لإصلاحه أو لإقامة الحجة عليه، وإن لم يكن قد وصل إلى ما وصل إليه بسوء اختياره فهو معذور عقلا وشرعا.

ثانيا: لا دليل على الفرق الذي ذكره بين الساحر والنبي الصادق؛ إذ لو جاز صدور الخارق من الساحر الخبيث فما الذي يضمن لنا أن صدور الخارق عن الصالح كاشف عن نبوّته؟! ولِمَ لا يكون صدور الخارق عن الصالح لتوفّر شرائط صدور الخارق فيه بحيث يكون صدور الخارق غير مرتبط بالصلاح والفساد؟! وغاية ما في الأمر أن الصالح الآتي بالخارق يُستبعد فيه الكذب الأخلاقي لصلاحه، وأما المجيء بالخارق فلا علاقة له بالنبوة!

وبعبارة أخرى: لا شك في أن الصلاح دليل على انتفاء الكذب الأخلاقي، ولكن هذا لا يعني أن الخارق يكشف عن النبوة في هذه الحال، فمن الممكن -ما دام صدور الخارق عن الساحر ممكنا- أن يكون الخارق صادرا لتوفّر شرائط لا علاقة لها بالنبوة، ويكون مدّعي النبوة مُشتبها في دعواه.

ثالثا: السحر ليس خارقا للعادة؛ وذلك لوجود طريق ميسور له من خلال التعلّم والتدريب، ومع وجود طريق معتاد لا يكون السحر خارقا للعادة.

على أنّه لا طريق لنا لإثبات الملازمة بين السحر والشرّية بحيث يكون كل ساحر شرّيرا إلا من خلال معرفتنا في رتبة سابقة بكيفية حصول السحر وأنه عمل متوقف على جملة من الأعمال الشريرة، وهذا عين الالتزام بأن السحر ليس خارقا للعادة.

وبعبارة أخرى: لو كان السحر خارقا للعادة لم يكن لنا طريق لإحراز ارتباطه بالشرير، وأما نفس وقوعه من الأشرار على مر التاريخ فلا يعني أن للشر مدخلية في حصوله.

نعم، بعد الالتزام بكون السحر موافقا للعادة وبكونه متوقفا على جملة من الأعمال

الشريـرة يصـح أن يعتمـد النـاس على شريـة الفاعـل للفعـل الغريب لإثبـات كونه سـاحرا، ولكـن هـذا مغايـر لما أفـاده السـيد الأفغاني.

رابعـا: مـا ذكره من لـزوم التأمـل في الدعوى وتصـوّر أطرافها ثـم النظـر في الدليل فهذا ممـا لا شـك فيـه عند عاقـل، وليس في هـذا جديـد ولا فيه طريـق مغاير للطرق السـابقة.

تنبيه حول مناط الفعل الإلهي عند الفلاسفة ولوازم ذلك

يتفق فلاسفة الإسلام على أن لعلم الله تعالى دخلا في فاعلية الله تعالى وإيجاده للعالَم، وبهذا لا يكون سُبحانه فاعلا بالطبع[١]، وإن اختلفوا في كيفية تأثير علمه في الإيجاد[٢].

وذكروا أنه تعالى لعلمه بالنظام الأكمل الأتم على ما هو عليه يوجِدُ هذا النظام (=العناية الإلهية)[٣]، وبعضهم عبّر عن هذه الفكرة بالعلم بالأكمل[٤]، وبعضهم بالعلم بوجه الخير أو نظام الخير[٥]، وبعضهم بالنظام الأتم[٦]، وبعضهم بالأحسن[٧]، وبعضهم بالأتقن[٨]، ومراد الجميع واحد كما لا يخفى على من تتبّع كلماتهم.

وأنكروا أن يكون الله تعالى مختارا للحسن تاركا للقبيح باعتباره حسنا وقبيحا[٩] كما هي طريقة العدلية من المسلمين، ولذلك لا نجدهم يهتمون بالحسن والقبح العقليين والرد على الأشاعرة، بل صرح بعضهم بأنها مشهورات لا تصلح أن تقع في البراهين[١٠].

---

(١) لاحظ أقسام الفاعل: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٣٨-٤٢.

(٢) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٢٥٨-٢٦٤.

(٣) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٣٦٣-٣٧٠ وص٤١٤-٤٢٢؛ يحيى بن حبش السهروردي، التلويحات اللوحية والعرشية (ضمن مجموعه مصنّفات شيخ إشراق)، ج١ ص٧٥؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص١٥٠-١٥١ وص٣١٨؛ محمد باقر الداماد، القبسات، ص٣٢١؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤ ص١١٢؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٢٥٨-٢٦٤ وص٢٧٨-٢٨٠.

(٤) نصير الدين الطوسي، المسائل الأربع والعشرون (ضمن أجوبة المسائل النصيرية)، ص١٠١؛ محمد باقر الداماد، القبسات، ص٣٣٢.

(٥) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٣٦٣-٣٧٠ وص٤١٤-٤٢٢؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٤ ص١١٢.

(٦) يحيى بن حبش السهروردي، الألواح العمادية (ضمن مجموعه مصنّفات شيخ إشراق)، ج٤ ص٦٦؛ محمد باقر الداماد، القبسات، ص٣٢١.

(٧) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٣١٨؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٢٧٩.

(٨) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٢٧٩.

(٩) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص١٤٢-١٤٤ وص١٥٠؛ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص٨٧-٩٥.

(١٠) لاحظ: نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج١ ص٢١٩-٢٢١ وج٣ ص٣٣٢؛ عز الدولة سعد بن منصور بن كمونة، شرح التلويحات اللوحية والعرشية [التلويحات للسهروردي]، ج١ ص٢٧٧-٢٧٨؛ محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية، ج٣ ص٢٢؛ محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٥ ص٢٨٠؛ محمد حسين

ومـن هنـا يقع السـؤال: مـا المراد بنظـام الخير أو النظـام الأكمـل أو النظام الأتـم أو نحو ذلك مـن التعبيرات؟!

لم أجدهـم يتعرضـون لذلـك صريحـا!! فالملاحـظ عـادةً أنهـم يكتفـون بهـذه التعبـيرات الجميلـة ولم أجـد في كلامهـم توضيحـا وتحديـدا دقيقـا!!

ولكـن بعـد ملاحظـة أن مرادهـم مـن الخـير والكـمال هـو نفـس الوجـود[1] يمكننـا أن

الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص١٩٠، مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص٨٩.

(١) قـال ابـن سـينا «وواجـب الوجـود بذاتـه خـير محـض، والخـير بالجملـة هـو مـا يتشـوقه كل شيء، ومـا يتشـوقه كل شيء هو الوجـود أو كـمال الوجـود مـن بـاب الوجـود، والعـدم مـن حيـث هو عـدم لا يتشـوق إليـه، بل مـن حيث يتبعـه وجـود أو كمال للوجـود، فيكـون المتشـوَّق بالحقيقـة الوجـود، فالوجـود خـير محض وكـمال محض.

فالخير بالجملـة هـو مـا يتشـوقه كل شيء في حدّه ويتـم بـه وجـوده، والـشر لا ذات لـه، بـل هو إمـا عـدم جوهر أو عـدم صلاح لحـال الجوهـر، فالوجـود خيريـة، وكـمال الوجـود خيرية الوجـود» (أبو علي الحسـين بـن عبيد الله بـن سـينا، الشـفاء (الإلهيات)، ص٣٥٥).

وقـال السـيد الدامـاد «أَلَيْـسَ مـن الفطريّـات المنصرحة أنّ الخـير هو مـا يتشـوّقه كلّ شيء، ويبتغيه، ويتوخّـاه، ويتمّ به قسـط كماله في رتبتـه وطبقتـه مـن الوجـود، وتكـون الـذات مولّيـةً وجـه القصـد شـطرَه مـن فرايـض الكـمالات ونوافلهـا ومتمّـمات الحقيقة ومكمّلاتها.

فإذن الشرّ لا ذات له، بل إنّما هو عدم ذات أو عدم كمال ذات أو عدم كمالٍ مَا لذات.

وحيثـما ليـس عـدمُ الـذات ولا عـدمُ كـمالٍ مَا مـن كمالات تتشـوّقها الـذات = فَمَـنْ عـلى جِبِلَّةِ العقـل وفطـرة الإنسـانيّة لا يتوهّمُ هنـاك شرّيّـةً أصـلا، فالوجـود كلّـه خير، والـشرّ كلّه عـدم» (محمد باقـر الدامـاد، القبسـات، ص٤٢٨).

وقـال صـدر الديـن الشـيرازي «فـإذا تحقق أن وجـود كل شيء هـو نحو ظهـوره بإفاضة نـور الوجـود عليه مـن القيـوم الواجب بالـذات المنوّر للماهيـات ومُخرِجُهـا من ظلـمات العدم إلى نور الوجـود = فالخير بالحقيقة يرجـع إلى حقيقة الوجود سـواء كان مجردا عـن شـوب الشَّرِّيَّـةِ التـي هي عبـارة إما عـن قصور الوجـود ونقصانـه في شيء من الأشـياء أو فقـده وامتناعـه رأسـا أو لا يكون، فالـشر مطلقـا عدمـي إمـا عـدم ذات مـا أو عدم كمال وتـمام في ذات مـا أو في صفـة من صفاتـه الكماليـة الوجودية، فالـشر لا ذات لـه أصلا.

...

فالوجـود خـير محـض والعـدم شر محض، فكل مـا وجوده أتـمّ وأكمـل فخَيْرِيَّتُه أشـد وأعلى مما هو دونـه، فخيرُ الخـيرات من جميع الجهـات والحيثيـات حيـث يكـون وجـود بلا عدم وفعـل بلا قـوة وحقّية بـلا بطلان ووجـوب بلا إمـكان وكمال بلا نقـص وبقاء بـلا تغـير ودوام بـلا تجـدّد، ثـمّ الوجود الـذي هو أقـرب الوجـودات إليه خـير الخـيرات الإضافية وهكـذا الأقـرب فالأقرب إلى الأبعـد فالأبعـد، والأتـم فالأتـم إلى الأنقـص فالأنقـص، إلى أن ينتهـي إلى أقـصى مرتبـة النـزول، وهي الهيـولى الأولى التـي حظها مـن الوجـود عُرِيُّهـا في ذاتها عـن الوجـود، وفِعْلِيَّتُها هي كونها قـوةَ وجوداتِ الأشـياءِ، وتمامُها نقصانُهـا، وشرفُها خِسَّـتُها، وفعلُها قبولُهـا، وتحصُّلُهـا إبهامُهـا، وفصلُها جنسُـها، كما سـيرد عليك برهانـه في موضعه، فهـي منبع الـشرور والأعدام ومعـدن النقائص والآلام، عـلى أنهـا شـبكة بهـا يصطـاد النفـوس الناطقـة التـي هـي طيـور سـماوية لهـا أقفـاص عنصريـة» (صـدر الديـن محمد بن إبراهيـم الشـيرازي، الحكمـة المتعالية في الأسـفار العقلية الأربعـة، ج١ ص٣٤١-٣٤٢).

وقـال الشـيخ المطهـري «مـن هنـا يتضـح أن الخـيرات والـشرور هي مثـل الوجـود والعـدم، بـل إن الخير هـو الوجـود والشر هو العـدم بعينـه ...» (مرتـضى المطهري، العـدل الإلهـي، ص٢٠١-٢٠٢).

نستكشف أنهم يُريدون أن علم الله تعالى لمّا كان شاملا لكل الممكنات بخصوصياتها وشؤونها فإنه يوجِد تمام ما يمكن أن يوجَد، فكل ما أمكن أن يقع فهو واقع، فمعنى العلم بالنظام الأتم الأكمل أو العلم بنظام الخير هو العلم بتمام ما يمكن أن يوجد ويتحقق، فلا يبقى شيء في نفس الأمر يقبل الوجود ولا يوجَد، ولا يبقى شيء يقبل أن يتكامل إلا وقد تكامَلَ[1] فعلا.

وهذه بعض العبارات التي يمكن أن يُستفاد منها هذا المعنى:

قال ابن سينا «العناية هي أن يوجَد كل شيء على أبلغ ما يمكن فيه من النظام»[2].

وقال صدر الدين الشيرازي «وهو -جلّ مجدُه- فعلٌ كلُّه بلا قوة، ووجوبٌ كلّه بلا إمكان، وخيرٌ كلّه بلا شر، وتمامٌ كلُّه بلا نقص، وكمالٌ كله بلا قصور، وغايةٌ كلّه بلا انتظار، ووجودٌ كلُّه بلا ماهية، وإنّما يفيض منه على غيره من كلِّ متغايرين أشرفُهُما والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بُعْدِها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الأول يتضاعف الإمكانات وبتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالا ونقصا واستنارة وانكسافا»[3].

وقال السيد أحمد العلوي العاملي «والعناية هي كون الأوّل تعالى عالما لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّةً[4] لذاته للخير والكمال على حسب استحقاق طباع الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعلمه نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعمله فيضانا على أتمّ تأدية الى أقصى النظام بحسب الإمكان، فهذا معني العناية عندهم»[5].

---

(١) التفت هنا إلى أن الكمال عندهم هو الوجود!

(٢) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، التعليقات، ص١٦.

(٣) صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١ ص٢٣٣.

(٤) معطوف على «عالما».

(٥) أحمد العلوي العاملي، شرح القبسات، ص١٣٦.

وقال السيد الطباطبائي «لكن لمّا كان له علمٌ ذاتيٌّ بكل شيء ممكن يستقر فيه وعلمُه الذي هو عين ذاته علة لما سواه = فيقع فِعلُه على ما عَلِمَ من غير إهمالٍ في شيء ممّا عَلِمَ من خصوصيّاته، والكل معلوم، فله تعالى عناية بخلقه»[١].

قال الشيخ محمد تقي المصباح «وهاهنا تقتضي الحكمة الإلهية نظاما يؤدّي إلى تحقق كمالات وجودية أكمل وأرفع، أي أن مجموعة العلل والمعلولات المادّية تُخلَق بشكل توفِّر فيه لأكثر المخلوقات أفضلَ الكمالات بقدر الإمكان، وهذا هو نفس ما يُسمى على لسان الفلاسفة بـ«النظام الأحسن»، كما أن الصفة التي تقتضيه يسمّونها بـ«العناية»»[٢].

وقال الشيخ المطهري «إن البحث في نظام الوجود ممتع حقا، لقد تصوّر بعض المفكّرين أن القول بلزوم أن يحتل كل معلول مرتبته الخاصة به في النظام الوجودي يستلزم نوعا من التحديد لقدرة الله وإرادته المطلقة، لكنّهم غفلوا عن حقيقة أن هذا القول لا يعني لزوم وجود شيء آخر غير الوجودات الموجودة في عالم الخلق، وهذا الشيء هو النظام والترتيب في الموجودات، بل إن هذا القول يعني أن هذا النظام والترتيب هو وجود الموجودات بعينه، وقد أفاضته عليها الذات الإلهية المقدسة، فإرادة الله -تبارك وتعالى- هي التي وهبت الموجودات هذا النظام، ولكن دون أن يعني ذلك أن يكون قد خلقها بإرادة وأفاض عليها النظام بإرادة أخرى، فيكون حينئذ بالإمكان أن نفرض بقاء إرادة أصل الخلق إذا أُلغِيَت إرادة إفاضة النظام على المخلوقات، فهذا القول غير صحيح؛ لأن وجود الموجودات ومراتبها شيء واحد، وإرادة إيجادها هي إرادة إفاضة النظام عليها نفسها، والعكس صحيح»[٣].

وقال «من هنا فمعنى كونه عز وجل حكيما هو أن يوصِل الموجودات إلى الكمالات المُقَدَّرَة والمناسبة والممكنة لها ...»[٤].

فالحاصل أن الله تعالى بعد شمول علمه لتمام عالم الإمكان في نفس الأمر فهو يوجِد

(١) محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٢٧٨.
أقول: وعبارة السيد الطباطبائي هي الأصرح فيما فهمتُه.

(٢) محمد تقي المصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢ ص٤٥١.

(٣) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص١٦٠.

(٤) مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص٢٦٨.

كل ما يقبل أن يوجد، ولا معنى للنظام الأتم والنظام الأكمل ونظام الخير إلا هذا، ولا يُناط الفعل الإلهي بالتحسين والتقبيح العقليّين.

ويترتب على ذلك بعض اللوازم المناسبة لمحل البحث:

اللازم الأول: امتناع إثبات وجوب بعث النبي

وفقا للمبنى الفلسفي المتقدّم شرحُه يكون الله تعالى فياضا متساوي النسبة من جهته إلى جميع الممكنات، وإنما الاختلاف في قابلية الممكنات لفيض الواجب[1]، ومقتضى ذلك أن لا يكون هناك أي معنى لإثبات وجوب النبوة العامة استنادا إلى حاجة الإنسان إلى نبي!!

وذلك لأن مناط الفعل الإلهي هو قابلية الوجود، ولا ارتباط للفعل الإلهي بسد حاجات البشر، فمجرد وجود الحاجة -مهما كانت شديدة- لا يكشف عن توفّر قابلية لوجود المُحتاج إليه! فمن أين لنا أن هناك قابلية للنبوة في شخص من الأشخاص وفي زمن من الأزمان؟! كل هذا مما لا مجال لإثباته على هذا المسلك.

والطريف في المقام أنّه قد اعترف ابن سينا بأن القابلية للنبوة نادرة الوقوع قائلا «ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرّر وجود مثله في كل وقت؛ فإن المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة ...»[2].

---

(١) لاحظ: أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، ص٤٥-٤٩؛ يحيى بن حبش السهروردي، حكمة الإشراق (ضمن مجموعه مصنّفات شيخ إشراق)، ج٢ ص١٣٣-١٣٤؛ نصير الدين الطوسي، أجوبة مسائل فخر الدين بياري (ضمن أجوبة المسائل النصيرية)، ص٤٢-٤٤؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٢٤٣-٢٦٣ (لاحظ خصوص ج٣ ص٢٥٧)؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٢٨٩-٢٩٣؛ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص٢٢١ وص٢٢٨ وص٢٣١-٢٣٦.

(٢) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٤٤٣؛ ولاحظ: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص٦٠٥.

أقول: وثَمّ بيان للسيد الطباطبائي يرتبط بتأثير المزاج في قابلية النبوة يتميز بالوضوح والتفصيل، فدونك كلامه «فمن الممكن أن يقع مزاج من الأمزجة وهو معتدل غايته أو قريب من ذلك، وحينئذ يكون تصرّف قواه غير النطقية وعوقها عن كمال القوة النطقية على الإطلاق بمقدار يلزم في كمال القوة النطقية من التعلق بعالم الطبيعة والمادة والتلوث بلوازمها، فيكون السلطان حينئذ في جميع القوى وعليها للقوة النطقية؛ لأنها [أي القوى الأخرى] ليست عائقة لها [أي النطقية] عن كمالها -أي صارفة لها إلى جانب نفسها-، فلها السلطان المطلق، وإذ كان كذلك فيكون إذا التفت إلى القوى البدنية التفت كأحد من

وليت شعري كيف يعلم ابن سينا بندرة تحقق تلك الواقعية فضلا عن وقوعها؟!![1]

وقد ذكر الفخر الرازي روح هذا الإشكال فقال «ولقائل أن يقول: ما المعنى بقولكم «لمّا احتاج أهل العالم إلى الشّارع وجب وجوده ؟» إن عنيتم به كونه موجودا واجبا لذاته

الناس من غير سَرَف بل مقدار ما ينبغي.

وإذا رجع إلى كمالاته الخيالية -أي كمالاته المدركة بحسب الصور المدركة المثالية الثابتة-، وله ذلك رجع من غير عائق من البدن، فشاهد الصورة المثالية من المشتهيات واللذائذ من غير ألم مادي والموجودات والمعلومات التي في عالم المثال؛ فإن الروابط واللوازم التي في عالم الحس موجودة في عالم المثال من غير عائق غيرَ أن هناك شدة وضعفا بحسب وثاقة النفس وعدمها.

هذا إذا رجع إلى عالم العقل -أعني العالم الذي لا عوق ولا كثرة ولا حُجُب فيه، وهو عالم النور والبهاء والمحض والمجردات- = كان له ذلك، فأدرك ونال جميع اللذائذ والسعادات من غير إشغال بعضها عن بعض وإدراك (كذا، ولعله «وأَدْرَك») جميع الروابط والعلوم في عالم الحس والخيال على ما ثبت من أحوال هذه العوالم الثلاثة بحسب البرهان في العلم الإلهي وبحسب التجربة والكشف.

غير أن هذا الإنسان الشريف كلما نزل إلى عالم لم يغفل عمّا فوقه إجمالا بحيث لو التفت أدرك لكون العالي باطن السافل ولا عوق، وكلما ارتقى إلى عالم عال لم يغفل عن السافل لكون السافل موجودا في العالي بنحو أشرف وأنور.

وأحق المدركات إدراك الواحد الأول تعالى وأنّه الموجود بالحقيقة -أي بنفسه ولنفسه وأن غيره موجود به وليس في نفسه شيئا-، وهذا المعنى لإبقاء عنده لموجود ما (كذا، والجملة الأخيرة غير مفهومة).

ولذلك فإنه لا يدرك غيرَ الحق الأول تعالى، فيدرك كلَّ شيء حتى نفسه به تعالى، ويفعل أفعاله جميعا به تعالى، لا أنه يريد فعلا لأجله تعالى بل يريده تعالى، فيصدر عنه الفعل، وبين المعنيين فرق عظيم يعطيه التأمل التام.

فقد ظهر أن هذا الإنسان لا يدرك ولا يشاهد غيره تعالى، وبه يُدرك كل مُدرَك ومعلوم.

وظهر أيضا أن (كذا، ولعله «أنّه») لا يريد في شيء من أفعاله غيرَه تعالى غيرَ أن الفعل يقع وقوعا؛ وذلك لأن المراد هو المعلوم، وإذ كان لا معلوم له إلا هو تعالى فلا مراد له إلا هو تعالى.

وظهر أيضا أنّه لا يتألم من شيء قط؛ إذ المفروض أنه لا يرى ولا يستقبل إلا إياه وأنّه لا يلتذ به (كذا، والظاهر أن «لا» زائدة اشتباها) تعالى ويغتبط ويُسَرّ أشد ما يكون، بل كلما اشتد البلاء اشتد به الوجد والابتهاج وهو مطمئن به مسلِّم له راض منه متوكل عليه.

وظهر أنّه يجد بذلك جميع الفضائل ويفقد جميع الرذائل فيكون شجاعا عفيفا حكيما عادلا، ولا يوجد فيه شيء من الأضداد هذه وفروع أضدادها، بل يظهر ويتم فيه جميع صفات الحق تبارك وتعالى؛ إذ غير الجهة الربوبي فيه مستهلك (كذا، والصحيح «إذ غير الجهة الربوبية فيه مستهلكة)، وهذا المعنى أمر آخر متأخر عن تكامل فضائله ابتداء بسبب اعتدال المزاج؛ فإن هذا بالحقيقة احتراق وانحسام لمادة الرذيلة الطبيعية كدوراتها.

هذا مجمل القول في حال الإنسان المعتدل المزاج والقوي بالفطرة، ويظهر شطر آخر من حاله فيما بعد إن شاء الله» (محمد حسين الطباطبائي، رسالة في المنامات والنبوات، ص٤١-٤٣).

أقول: ما ذكره السيد الطباطبائي هنا وإن ارتبط ببعض مبانيه الخاصة إلا أن الغرض بيان إلى أي حد يؤثر اعتدال المزاج عند الحكماء في بلوغ الكمال.

هذا، والشطر الآخر الذي ذكر السيد الطباطبائي أنّه سيذكره لاحقا هو صلاحية معتدل المزاج فطرةً للنبوة.

(١) راجع كلاما مفصّلا حول هذه المسألة في تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة لركن الدين بن الملاحمي ص١٤٧-١٥٤، وهو في غاية الجمع والتفصيل والإحكام.

فهو ظاهر الفساد، وإن عنيتم به أنّه يجب على اللهّ تكوينه وإيجاده كما يقوله المعتزلة «إنّ العوض واجب على اللهّ تعالى، أي لو لم يفعله لاستحقّ الذّمّ» = فذلك ممّا لا يقول به الفلاسفة أصلا، وإن عنيتم به أنّ وجود النّبيّ لّما كان سببا لنظام هذا العالم، وثبت أنّه تعالى مبدأ لكلّ كمال وخير = وجب أن يكون تعالى علّة لهذا الشّخص = فهذا أيضا باطل؛ لأنّا نقول: ليس كلّ ما كان أصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم؛ فإنّ أهل العالم لو كانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان أصلح من أن يكونوا على ما هم عليه الآن، مع أنّ ذلك لم يوجد، فإذا كان كذلك جاز أن يقال: وجود النّبيّ أصلح من عدمه مع أنّه لم يوجد أصلا، وإن عَنَى به معنى رابعا فلا بدّ من بيانه حتّى يمكننا النّظر فيه»[1].

والملاحظ في عبارته أن مراد الفلاسفة هو الاحتمال الثالث في كلامه، ولكنّه اقتصر في ردّه على الإشكال النقضي، والإشكال الحقيقي هو ما ذكرتُه من أن مناط الفعل الإلهي عندهم هو توفّر القابلية، فمن أين لنا إحراز القابلية للنبوة؟!

وقد أجاب نصير الدين الطوسي عن إشكال الرازي «والجواب على أصولهم ... فبأن نقول: استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات إنّيّة تلك الأفعال، ولذلك يعلّلون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلا لصلاحية المضغ -التي هي غاياتها- فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لَما صحّ التعليل بها.

وأمّا قوله «الأصلح ليس بواجب» فنقول: عِلّيّة الأصلح بالقياس إلى الكل غيرُ الأصلح بالقياس إلى البعض، والأول واجب دون الثاني، وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر»[2].

ولا يخفى أن كلام النصير لا يتضمّن أي جواب على الإشكال!! لأن المهم أن يُبيّن استلزام العناية الإلهية وفقا لتصوّر الحكماء لإثبات النبوة، وغاية ما أتى به أمران:

الأول: أنه ادّعى أن القول بالعناية الإلهية يُبرّر القول بالغاية لبعض الأفعال.

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٢ ص٥٩٧.

(٢) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص٣٧٣-٣٧٤.

الثاني: أنّه ادّعى أن الأصلح للنوع واجب.

ولم يأت بدليل على شيء مما أتى به! ولم يُبيّن كيف يتم تخريج ذلك على مسلك الحكماء.

والخلاصة أنه إن كان مناط الفعل الإلهي توفّر القابليّات فمن أين لنا أن نحرز قابليّةً للنبوة بين البشر؟! وإن كان المناط شيئا آخر فليُبرَزْ بوضوح لنتكلّم عليه!!

اللازم الثاني: عجز الفلاسفة عن إثبات كشف الدلالة الوضعية للمعجز بل لمطلق الكلام المنسوب إلى الله

قد تبيّن في نقد المسلك الثاني عجز الأشاعرة عن إثبات كشف الدلالات الوضعية لأفعال الله تعالى، ومن خلال ملاحظة مبنى الفلاسفة المتقدّم في الفعل الإلهي يتضح أنهم يعانون من ذات العجز!

بيان ذلك في النقاط التالية:

النقطة الأولى: قد تقدم بيان مناط الفعل الإلهي عند الفلاسفة وأن ذلك راجع إلى توفّر قابلية لصدوره، وأما فاعلية الله تعالى فهي متساوية لجميع الأشياء.

النقطة الثانية: ولهذا لا يقع أي حدث في الكون إلا باعتبار توفّر قابلية لتحققه وحصولها، وليس المراد بتوفر القابلية إلا توفر شروط وجود الماهية وارتفاع موانع وجودها لا أكثر.

النقطة الثالثة: الحوادث ذات الدلالات الوضعية كالألفاظ والعُقَد والإشارات وغيرها = لها حيثيّتان:

الحيثية الأولى: حيثية ماهيّتها الخاصة أو حيثية مرتبتها الوجودية.

الحيثية الثانية: حيثية دلالتها على المعنى.

النقطة الرابعة: مر في مقام الاعتراض على مقالة الأشاعرة بنفي تعليل الأفعال الإلهية

بالأغـراض[1] أن كاشـفية دلالـة هـذه الحـوادث عـلى المعنـى تتوقـف عـلى صدورهـا لأجل الحيثيـة الثانيـة بحيـث يكون المختار قـد اختار إحـداث هذا الحـادث باعتبـاره دالا لا باعتبار آخر.

النقطـة الخامسـة: الحيثيـة الثانيـة مـن حيثيـات الحـدث الـدال حيثيـةٌ اعتباريـة ليـس لهـا واقعيـة، فالـدال بعـد وضعـه للمعنـى لا تتغـير حقيقتـه ولا يعرضـه شيء خارجـي حقيقي، نعـم، نفـس عمليـة الوضـع فعـلٌ خارجي.

فـإذا اتضحـت هـذه النقاط يتضـح عجز الفلاسـفة عن إحراز نسـبة الـدلالات الوضعية إلى الله تعـالى؛ وذلك:

لأنـه باعتبـار النقطـة الأولى والثانية يتضـح أن مناط صـدور الحدث -أيـا كان- هو توفّر شرائـط وجـوده وانتفـاء موانـع وجـوده، ومـن ثَـمّ إذا وقـع حـادث لـه دلالـة وضعيـة على معنـى مـا = لم يمكـن لنـا إحـراز صـدوره باعتبـاره دالا بل غايـة ما يثبـت أن شرائـط وجود تلـك الماهيـة حاصلـة وموانع وجودهـا منتفية، ولا يمكن لنـا أن نُثبت أن فاعـل ذلك الحدث فَعَلَـه باعتبـاره دالا، فـلا يتحقـق شرط الدلالـة الكاشـفة عن الواقـع وفقا للنقطـة الرابعة.

ولا وجـه لتوهّـم كـون ملاحظـة الحيثيـة الثانيـة مـن قبـل الفاعـل شرطا في وجـود ذات الحـادث الـدالّ؛ لأن هذه الحيثيـة اعتبارية -وفقا للنقطة الخامسـة- لا يتوقـف وجود الحادث الـدالّ عـلى ملاحظتهـا، بل يكفي للإيجـاد أن تُلاحـظ ماهية هذا الـدال أو مرتبتـه الوجودية، ويؤكـد ذلـك إمـكان صـدور بعض الألفـاظ الدالة مـن النائم ولا تكـون لها -حينئـذ- دلالة كاشفة.

والحاصـل أن مُصحّـح صـدور الفعـل عندهـم هو توفّـر القابليـة لصـدوره، ولا يتوقّف الإيجـاد عـلى أزيـد مـن ذلك، ومـن ثَمّ يكـون وجود الـدوال تابعـا لتوفّـر قابلياتها، فـلا يُحرَز أنّهـا أوجِدَت لأجـل دلالتهـا الوضعيـة، ومـع عـدم إحراز ذلـك لا يكـون إيجاد الدلالات الوضعيـة كاشـفا عـن الواقع!

بـل يمكـن الترقّي في الإشـكال إلى إثبات اسـتحالة فعل هـذه الدوال باعتبارهـا دالّة؛ لأن

(١) في الجهة الثانية في المسلك الثاني.

الله تعالى لا يفعل لِغَرَض، فكيف يفعل هذه الدوال ليدلّ من خلالها على الواقع؟!

قال ابن سينا «اعلم أن الشيء الذي إنما يَحْسُنُ به أن يكونَ عنهُ شيءٌ آخر ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقا، وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا = فهو مسلوب كمالٍ مَا يفتقرُ فيه إلى كسبٍ.

فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية يحاول[1] أن يفعل[2] شيئا لما[3] تحتها؛ لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعّالة للجميل؛ فإن[4] ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة، وأن الأول الحق يفعل شيئا لأجل شيء وأن لفعله لِمِّيَّةً»[5].

وقال السهروردي «... والجود إفادة ما ينبغي لشيء لا لغرض، فالواهب لما لا يليق ولا ينتفع به الموهوب له ليس بجواد، والواهب لما ينبغي إذا طَلَبَ عوضَه حمدا أو ثناء أو تخلّصا عن مذمّة فهو معامل مستعيض غير جواد؛ لأنّه أعطى شيئا ليتحصّل على ما هو أطيب له وألذّ، ومن كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يفعل فكان عادم كمال = فلا بدّ من فعله حتى يحصل له ذلك الأولى، وكلّ ما هو أولى لشيء فهو كماله، وكلّ ما يتوقّف كماله على أمرٍ ما فهو فقير، وكلّ مريد ومختار لأحد طرفي نقيض لا بدّ وأن يترجّح أحدُهما عنده؛ فإنّه ان لم يترجّح فنسبة الشيء إليه إمكانيّة، ولا يقع الممكن دون ترجّح ما، والشيء وإن فُرِضَ خيرا في نفسه ما لم يكن فعله أولى بالمختار لا يختاره، ...

وإذا عَلِمْتَ أنّ كلّ مختار لا بدّ في اختياره أحد طرفي وجود شيء من ترجّح، وأن يكون ذلك الراجح راجحا عنده وأولى به، فيجب أن يكون فعل الغنيّ المطلق أعلى من أن يكون بإرادة؛ إذ لا يُتَصَوَّر أن يكون أمر أولى بالغنيّ ويتعلّق بشيء، فيكون الغنيّ المطلق فقيرا في حصول الأولى له إلى ذلك الشيء، فليس بغنيّ حقّا.

---

(١) كذا، والصحيح «تحاول».

(٢) كذا، والصحيح «تفعل».

(٣) أي لأجل ما تحتها.

(٤) استمرار في بيان القبيح.

(٥) أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الإشارات والتنبيهات (ضمن شرح النصير الطوسي)، ج٣ ص١٤٢-١٤٣.

... وإذا ثبت هذا فاعلم أنّ من يسلّم هذه القاعدة ليس له أن يرجع بعدها فيقول «إنّ واجب الوجود لفعله غاية» إلّا أن يعني بالغاية ما ينتهي إليه الفعل أو أشرف ما ينتهي إليه الفعل، وذلك ليس بعلّة غائيّة لفعله.

وفي الجملة ليس للمعترف بهذه القاعدة أن يستروِحَ إلى أنّ طبقات العين أوجدها البارئ للإبصار والرِّجْلَ للمشي على أن كان المشي علّة غائيّة، وتصوّرها كان علّة لعلّيّة الفاعل لذلك الأمر؛ فإنّ الكلام الأوّل يعود إلى أنّ واجب الوجود لمّا جعل الطواحن من الأضراس عريضة لأجل الطحن هل كان الأولى به حصول هذا الطحن أو لم يكن؟ فإن لم يكن الأولى به فلماذا اختار تعريض الطواحن؟! وإن كان الأولى به فَلِفِعْلِهِ غرضٌ، وتوقّف الأولى به على غيره.

فإن قال: ما جعل الطواحن عريضة لأنّ حصول الطحن أولى بالخالق بل بالمخلوق، يقال له: تحصيل هذا الأولى للمخلوق هل كان أولى بالخالق أو لم يكن؟ فإن لم يكن فَلِمَ فَعَلَه؟ وإن كان أولى فتوقّفَ كمالُه على غيرِه.

فإن قال: فعله لأنه جواد، فيقال: ما حصل جواديّته إلّا بهذا أو كان جوادا دونه ولزم هذا عن الجود؟ فإن كانت جواديّته لم تحصل إلّا بهذه الأشياء ففعل ليحصل له الجواديّة، والجواديّة أولى به = فتعلّق ما هو الأولى به على غيره، وإن لم تكن أولى به فلا يفعل لحصولها فعلا، وإن كان جوادا دونها ففعل ج لأجل ب اقتضاء لجوده على أنّه لَزِمَ عنه ج لا على قَصْدٍ منه، ثمّ لَزِمَ من ذلك أن يكون ج صالحا لمصالح ب = فمثل هذا ليس بغاية تَجْعَلُ الفاعل فاعلا، فيتصوّر الغاية أوّلا ثم يفعل لأجله الفعل، بل هذا انتهاء للفعل إلى مصلحة شيء، وإن سُمّي غاية بهذا المعنى جاز.

...»[1].

والمُستفاد من هذه العبارات وغيرها[2] أن الله تعالى يستحيل أن يفعل شيئا لشيء

---

(١) يحيى بن حبش السهروردي، المشارع والمطارحات (ضمن مجموعه مصنّفات شيخ إشراق)، ج١ ص٤٢٧-٤٣٣.

(٢) لاحظ: أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص٢٩٦-٢٩٧؛ شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، ج٣ ص٣٧١؛ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٢ ص٢٦٩-٢٧٩؛ مرتضى المطهري، العدل الإلهي، ص١٥٤-١٥٧.

وإن ترتّبت على أفعاله آثار حسنة[١]، ولازم هذا استحالة كاشفية أفعال الله تعالى ذات الدلالات الوضعية عن شيء؛ لأن الدلالة الكاشفة عن الواقع ليست تابعة لوجود الدال دون قصد كما في الكلام الصادر من النائم، بل تابعة لو كان الدال صادرا من مختار أوجَدَ الدال لأجل دلالته لا باعتباره ماهيّة خاصة، وبهذا لا تكون لألفاظ القرآن الكريم أية دلالة على الواقع كما لا تكون للمعجزة دلالة من قبيل الدلالات الوضعية كما هو مسلك المتكلّمين[٢]!!

فاتّضح بهذا البيان أن الفلاسفة كالأشاعرة عاجزون عن إثبات الدلالة الوضعية لأي شيء يُنسَب إلى الله تعالى بلا فرق بين كونه كلاما كالقرآن الكريم أو كونه فعلا دالا كالمعجزة.

(١) وربما يُتوهّم أن نظر الفلاسفة في هذه المسألة إنما هو لنفي الاستكمال لا لنفي الغرض، فمصب كلامهم في هذه العبارات هو تنزيه الله تعالى عن استكماله بأفعاله لا نفي كونه فاعلا لشيء.

قلت: كلا، بل كلامهم صريح في أن الله تعالى لا يفعل لغرض؛ لأنه لو فعل لغرض لكان مستكملا، والاستكمال محال.

وبعبارة أخرى: ليس القوم في مقام نفي الاستكمال، بل هم في مقام نفي الغرض للزوم الاستكمال، وفرق بين الأمرين.

والذي يدل على ذلك أمران:

الأول: صراحةُ عباراتهم في إلزام القائل بثبوت الغرض بالاستكمال، فكل من قال بالغرض قال بالاستكمال.

الثاني: أنهم عندما تعرضوا لهذه المسألة كانوا في مقام الطعن في العدلية من المتكلمين القائلين بأن الله تعالى يفعل الحسن لحسنه، ويترك القبيح لقبحه.

قال نصير الدين الطوسي عند شرح عبارة ابن سينا السابقة «إن قوما من المتكلمين يعلّلون أفعال البارئ تعالى بالحسن والأولوية، فيقولون: إن إيصال النفع إلى الغير حسنٌ في نفسه، وفعله أولى من تركه، فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق. والشيخ أراد أن ينبّه على أن هذا الحكم في حق الله تعالى مقتضٍ لإسناد نقصان إليه.

وتقريرُه: ...» (نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج٣ ص١٤٣).

ومن خلال ملاحظة هذين الأمرين يتضح أن ما نسبتُه إليهم مما لا ريب فيه.

(٢) ويتضح بهذا أنه لا معنى لئن يحتج الفيلسوف لإثبات صدور الكلام الإلهي من الله باعتباره دالا لا باعتباره ماهية خاصة = بحساب الاحتمال بدعوى أن تناسق الدلالات القرآنية -مثلا- يكشف عن كون الله تعالى فعلها باعتبار دلالتها، والوجه في ذلك أن تناسق الدلالات إنما يكشف عن كون الفاعل فعلها باعتبارها دالة إذا كان فاعلا بالقصد لا ما إذا كان فاعلا بالتجلي أو بالعناية أو بغير ذلك؛ لأن القصد غير معقول في هذه الأقسام من الفواعل، فيكون تحقق القصد من الله تعالى محالا، ومن ثَمّ فلا معنى لإجراء حساب الاحتمال لإثبات المحال.

اللازم الثالث: عجز الفلاسفة عن إثبات الفعل الإلهي حتى على القول بالتحسين والتقبيح العقليين

بعد أن اتضح مناط الفعل الإلهي عند الفلاسفة وأنه تابع لقابلية الموجودات يُعلَم أنه حتى في حال التزام الفيلسوف بالتحسين والتقبيح العقليين[1] لا يستطيع الفيلسوف أن يستكشف الفعل الإلهي.

وذلك لأن مجرد كون الحسن والقبح واقعيين يمكن للعقل إدراكهما لا يكفي لإثبات تطابق فعل الله تعالى معهما، بل لا بد من إثبات أن الله لا يفعل القبيح، ولا يخفى أن مجرد كون الفعل الإلهي تابعا للقابليات لا يستلزم ترك الله للقبيح؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين، إذ يمكن أن نتصور توفر القابلية لوجود القبيح مع كونه قبيحا، فيجب أن يوجد بمقتضى العناية، ولا يكون في واقعية القبح أي أثر على المقام.

نعم، لو تمكن الفيلسوف من الربط بين الحسن والقبح الواقعيين والقابليات بحيث يُثبت أن القبيح لا يكون إلا عدميا أمكن إثبات المطلوب.

ولكن ذلك باطل بلا إشكال؛ وذلك لأن من الواضح تحقق القبيح في الأمور الوجودية كالكذب والتعذيب بلا حق ونحو ذلك، فلا مجال للربط بين العناية والتحسن والتقبيح بحال من الأحوال.

---

(١) لم يلتزم الحكماء بالتحسين والتقبيح فيما نعلم، ولم أجد من التزم بذلك إلا المحقق اللاهيجي في سرمايه إيمان ص٥٩-٦٢ والكلمة الطيبة ص١٠٩ والملا هادي السبزواري في شرح الأسماء الحسنى ص٣١٨-٣٢٣، وقد قام هذان المفكران بتأويل كلام الفلاسفة الصريح في نفي واقعية الحسن والقبح، وقد انتقدهما على ذلك المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية ج٣ ص٣٣٨.

المسلك السادس: مسلك ابن رشد القائم على الدلالة القطعية في المعجز المسانخ للنبوة والدلالة الظنية في المعجز الذي لا يسانخ النبوة

يقول ابن رشد[١] بعد أن اعترض على دلالة المعجز على الرسالة بالبيان المشهور «فإن قيل: هذا بيّن، ولكن من أين يظهر أن الكتاب العزيز معجز وأنّه يدلّ على كونه رسولا وأنت قد بيّنت ضعفَ دلالة المعجز على وجود الرسالة؟ فضلا عن تعيين الشخص المرسل بها مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزا...؟

قلنا: هذا كلّه صحيح كما ذكر المعترض، وليس الأمر في هذا على ما توهّم هؤلاء، فكون القرآن دلالة على صدق نبوّته عليه السلام ينبني عندنا على أصلين، قد نبّه عليهما الكتاب العزيز:

أحدهما أن الصّنف الذين يُسمّون رسلا وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، ...، وذلك أنّه ليس يُنكر وجودهم إلا من ينكر وجود الأمور المتواترة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها؛ ...

والأصل الثاني أنّ كلّ من وُجِدَ عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضا غيرُ مشكوك فيه في الفِطَر الإنسانية؛ فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأنّ من وُجِد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأنّ من وُجِد منه هذا الفعل فهو نبي.

...

فإن قيل: من أين يُعلم الأصل الأول -وهو أن هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله-؟ وكذلك من أين يُعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟

---

(١) سبق نقل شيء من كلام ابن رشد هذا في بيانات الدليل العاشر من أدلة النبوة، وبين النقلين عموم من وجه.

قيل: أما الأصل الأول فيُعلم بما يُنذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعدُ، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال ويُنبّهون عليه من العلوم التي ليست تُشبه المعارف والأعمال التي تُدرك بِتَعلّم، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دلّ على أن وضعها لم يكن بتعلّم، وإنّما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة، وأما الخارق الذي ليس في نفس وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المُسمّاة نبوة، وإنّما تدلّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأمّا إذا أتت مفردةً فليس تدل على ذلك، ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى إن وُجِدَت لهم؛ لأن الصنف الآخر من الخارق -وهو الدال دلالة قطعية- ليس هو موجودا لهم، فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد ومقوٍّ.

فقد تبيّن لك أنت هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نُقِل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نُقِل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس.

فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومُعجِز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

قلنا: يوقف على ذلك من وجوه:

أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمّنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يُكتسب بتعلّم بل بوحي.

والثاني ما تضمّن من الإعلام بالغيوب.

والثالث من نظمه الذي هو خارج النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني أنه يُعلَم أنّه من غير جنس البلغاء المتكلّمين بلسان العرب، سواء من تكلّم منهم بذلك بِتَعلّم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلّم بذلك من قِبَل المُنشأ عليه، وهم العرب

الأوّلون.

والمُعتمد في ذلك على الوجه الأوّل.

فإن قيل: فمن أين يُعرف أن الشرائع التي فيها[١] العلمية والعملية هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يُقال فيه أنّه كلام الله؟

قلنا: يوقف على هذا من طرق:

أحدها: أنّ معرفة وضع الشرائع ليس تُنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالأمور الإراديات التي يُتَوَصّل بها إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات.

ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي أم لا؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضا فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة؟ فإنّه كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استُعمِلت، وفي أي وقت استعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات، ولذلك نجد هذه كلّها محدودة في الشرائع، وهذا كلّه أو معظمه ليس يتبيّن إلا بوحي أو يكون تبيينه بالوحي أفضل، وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات.

ثم يحتاج إلى هذا كله واضعُ الشرائع أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق التي ينبغي أن تُسلك بهم في هذه المعارف، وهذا كله بل أكثره ليس يُدرك بتعلّم ولا بصناعة ولا حكمة، وقد يُعرَف ذلك على اليقين من زاول العلوم، وبخاصة وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد.

ولمّا وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يُمكن عُلِم أن ذلك بوحي من الله أنّه كلامه ألقاه على لسان نبيه ...

---

(١) أي في القرآن.

ويتأكّد هذا المعنى ويصير إلى حدّ القطع واليقين التام إذا عُلِم أنه ﷺ كان أميا نشأ في أمة أمية لم يمارسوا العلوم قط ...

...[١]

...[٢]

وإذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك أن دلالة القرآن على نبوّته ﷺ ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ولا إحياء الموتى على نبوّة عيسى وإبراء الأكمه والأبرص؛ فإن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت؛ إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سُمّي النبي نبيا، وأمّا القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب، ومثال ذلك لو أن شخصين ادّعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أنّي أسير على الماء، وقال الآخر: الدليل على أني طبيب أني أُبرِئ المرضى، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب لمن مشى على الماء مُقنعا، ومن طريق الأولى والأحرى.

ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أنّ من قدر على المشي على الماء الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيّا التي هي الوحي، ومن هذه الصفة ما يقع في النفس: أنّ من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدّعيه من أنه قد آثره الله بوحيه.

...»[٣].

(١) يشير ابن رشد هنا إلى طريقة لإحراز النبوة، وهي المقارنة بما جاء به الأنبياء السابقون عليهم السلام، وقد مر كلامه والإشكال عليه.

(٢) يفصّل قليلا في بيان تقدم معارف القرآن على غيره بشكل واضح.

(٣) أبو الوليد ابن رشد الأندلسي المالكي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة، ص١٧٩-١٨٥.
نقلت كلامه بلفظه لينفتح المجال للتأمل والتدقيق فيه.

والمتحصل من كلامه -على طوله واختلاطه- فيما يرتبط بشأننا التالي:

الأمر الأول: المعجز يُثبِت النبوة إن كان مسانخا للنبوة، ويُعلَم ذلك بتنقيح أصلين:

الأصل الأول: أن الأنبياء معلوم وجودهم لتواتر أخبارهم.

الأصل الثاني: أن النبي هو من يأتي بشرائع تُصلِح الناس في العلم والعمل بوحي من الله تعالى.

فإذا تنقح هذان الأصلان يُعلَم أن الخارق إن كان من جنس العلم والعمل من خلال الإتيان بشريعة = كان كاشفا عن النبوة؛ لأنه حينئذ من قبيل كشف العلاج المبرئ عن الطبيب الماهر وكشف دقة صناعة الأثاث عن النجار الماهر ونحو ذلك.

الأمر الثاني: المعجز الذي لا يُسانخ النبوة لا يكشف عن النبوة، إنما يقوي دلالة المعجز المسانخ ويؤكدها، فهو دال ظني، ووجه دلالته الظنية أنّ من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدّعيه من أنه قد آثره الله بوحيه.

يلاحظ على هذا المسلك:

أولا: مر الإشكال[1] على دعوى تواتر أخبار الأنبياء، ومر أن هذا مما لا يمكن تواتره ما لم تتقرّر دلالة المعجز في مرتبة سابقة، ومر أيضا أن تفسير النبوة بما ذكره ابن رشد مما لا دليل عليه بل هو منقوض بثبوت نبوة من لم يأت بالشرائع.

ثانيا: بعد أن بنى ابن رشد -من دون دليل- على أن النبي هو من يأتي بشريعة بوحي من الله تعالى = صار من الطبيعي أن يكون المجيء بالشريعة الخارقة للعادة كاشفا عن النبوة؛ لأن المجيء بالشريعة يحقق الجزء الأول مما من شأن النبي أن يجيء به وكونها خارقا للعادة يحقق الجزء الثاني من ذلك؛ إذ بخرق العادة ينكشف أن الشريعة بوحي من الله، هذا ما يبدو من كلام ابن رشد.

---

(١) في نقد الدليل العاشر من أدلة النبوة.

ولا يخفى أن خرق العادة غير معقول؛ لأن ابن رشد يفترض أن شأن النبي هو الإتيان بالشريعة بوحي من الله تعالى، ومن ثَمّ لن يكون في ذلك خرق للعادة، بل القانون الطبيعي يقتضي أن يأتي النبي بشريعة متميّزة عن الشرائع التي يأتي بها غيره، وأين هذا من خرق العادة؟!

فكما يكون شأن الطبيب أن يقدّم الأدوية التي تساهم في معالجة المريض كذلك يكون شأن النبي أن يأتي بالشرائع الموصِلة للسعادة، وكما أن فعل الطبيب ليس خارقا للعادة كذلك فعل النبي ليس خارقا.

وبعبارة فنية: يفترض ابن رشد أن دلالة الشريعة الخارقة للعادة على النبوة من قبيل دلالة المعلول المسانخ على العلة المسانخة، وليس هذا إلا تطبيقا للقانون الطبيعي المعتاد.

ومن ثَمّ فليس قول ابن رشد تفصيلا في المعاجز كما يزعم، بل هو في الحقيقة إنكار لدلالة المعاجز على شيء.

ثالثا: يتهافت بيان ابن رشد لدلالة المعجز المتعارفة، فبيّن أولا أن الجمهور يقتنعون بأن المعجز يدل على الاحتراف بالحرف الأخرى من باب الأولوية، ثم لمّا أراد تطبيق ذلك على معاجز الأنبياء ذكر أن من أجرى الله على يديه المعجز فلا يبعد أن يكون الله قد أوحى إليه فعلا، ولا أدري ما هو الربط بين الأمرين!! ففي الحالة الأولى يمكن تفهّم الأولوية باعتبار أن من قَدَر على شيء قَدَر على ما هو دونه، وفي الحالة الثانية لا توجد أولوية، فلا أعلم لماذا نفى الاستبعاد!! ولا أعلم لماذا ربط بين الحالتين!!

رابعا: أدخل ابن رشد بعض المعاجز التي لا تسانخ النبوة في ما يُثبِت النبوة، فقد اعتبر الإخبارات الغيبية والبلاغة الخارقة وصدور المعارف من الأمّي أمورا موجبة لثبوت النبوات، ولم يتضح الفرق بين هذا وبين المشي على الماء وقلب العصا حيّة!!

خامسا: ما ذكره ابن رشد في تقرير ظنية المعجز يندفع ببيان الطريق القطعي الذي قرره العدلية من أهل الكلام في المسلك الأول.

تنبيه حول توهّم بعض العلماء أن المعجز دليل إقناعي

يظهر ما يُقارب هذا المسلك في كلمات بعض العلماء المعاصرين أيضا، قال السيد محمد باقر السيستاني «لا شك في استعانة الدين بالمعاجز في إقناع الناس، إلا أن التعويل لم يكن على مجرد المعجزة، بل وقع الاحتجاج بها في القرآن في المرتبة الثانية، ولذلك نجد في مواطن عديدة منه عدم استجابة الله تعالى لما كان يقترحه الكفار على النبي ﷺ من المعاجز حتى يؤمنوا برسالته ﷺ...

هذا، على أن دلالة المعجز أيضا مما تعتمد على العقل؛ باعتبار كونها عملا خارقا لا يتأتّى من إنسان، فيدل على ارتباط الإنسان بقوة خارقة.

وبذلك كله يظهر أنّ ما يُتداول في بعض الأوساط من أنّ منطق الدين هو الاعتماد على دلالة المعاجز والخوارق ليس صحيحا؛ بل جل اعتماد الدين -خصوصا الإسلام- على تحفيز العقل والتفكّر في مضمون الدين وإثارة روح التأمّل في مضمون الدين وإثارة روح التأمّل والتفكير لدى الإنسان»[1].

ويُستفاد من هذا البيان أمور:

الأمر الأول: دور المعجز هو إقناع الناس، وأن هذا الإقناع ليس برهانيّا؛ إذ هو في عرض إثارة الفكر والتعقّل.

الأمر الثاني: للمعجز دلالة عقلية على الارتباط بقوى خارقة.

الأمر الثالث: خطأ ما ينسبه البعض إلى الدين من اعتماده على الخوارق في تقرير اعتباره وحجّيّته، بل القرآن يجعل الاحتجاج بالمعاجز في المرتبة الثانية.

يلاحظ على ما ذَكَرَهُ هذا المحقق:

أولا: إن المعجز دليل عقليّ تام كما مرّ تقرير ذلك في المسلك الأول.

ثانيا: إن الدلالة العقلية للمعجز لا تختص بإثبات الارتباط بقوة خارقة؛ فإن ذلك لا

---

(١) محمد باقر السيستاني، منهج التثبّت في الدين، القسم الأول، ص١٧.

يُفيد شيئا في إثبات النبوّات، بل المعجز يُثبِت صدق دعوى النبي كما مرّ تقريرُه.

ثالثا: إن القرآن الكريم يعتبر المعجز دليلا عقليا برهانيا لا محيص عن الجريان على وفقه، ويتضح خلال تعابير القرآن عن المعجز:

فقد عبّر عنها بالبيّنة، قال تعالى ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾[١].

وعبّر عنها بالآية، قال تعالى ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾ ﴾[٢].

بل عبّر عنها بالآيات الكبرى، قال تعالى ﴿ وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ ﴿٢٢﴾ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴿٢٣﴾ ﴾[٣] وقال ﴿ هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿١٧﴾ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ ﴿١٨﴾ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ ﴿١٩﴾ فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾[٤].

وعبّر عنها بالبصائر، قال تعالى ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ ۖ فَسْـَٔلْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِذْ جَآءَهُمْ فَقَالَ لَهُۥ فِرْعَوْنُ إِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسْحُورًا ﴿١٠١﴾ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ﴿١٠٢﴾ ﴾[٥].

---

(١) الأعراف:٧٣.

(٢) آل عمران:٤٩-٥٠.

(٣) طه:٢٢-٢٣.

(٤) النازعات:١٥-٢٠.

(٥) الإسراء:١٠١-١٠٢.

وعبّر عنها بالمُبْصِرة ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْكِتَـٰبِ مَسْطُورًا ﴿٥٨﴾ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَـٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾[1].

وعبّر عنها بالشيء المبين، قال تعالى ﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴿٣٢﴾ وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّـٰظِرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَـٰذَا لَسَـٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾[2].

وعبّر عنها بالبرهان، قال تعالى ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَـٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾ وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ ۚ يَـٰمُوسَىٰٓ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ ۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلْـَٔامِنِينَ ﴿٣١﴾ ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ ۖ فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَـٰسِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾[3].

فهل بعد هذه التعابير شكٌّ في أن المعجز دليل عقلي مُحكَم في طرح القرآن؟!

وأما عدم استجابة القرآن لمطالب القوم في كثير من الأحيان فلا يدل على أن المعجز دليل إقناعي، ولا يدل على أن المعجز يأتي في المرتبة الثانية في القرآن؛ لأن الأقوام الذين لم يستجب الله لمطالبتهم بالمعجز جاءتهم المعجزات الكافية، فلا تصح هذه الاستفادة، نعم، ينبغي البحث في سبب عدم الاستجابة تفصيلا[4]، ولكن هذا خارج عن مورد كلامنا فعلا.

---

(١) الإسراء: ٥٨-٥٩.

(٢) الشعراء: ٣٠-٣٤.

(٣) القصص: ٣٠-٣٢.

أقول: وقد عبّر القرآن عن المعجز بالفتنة، قال تعالى ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا۟ ٱلنَّاقَةِ فِتْنَةً لَّهُمْ فَٱرْتَقِبْهُمْ وَٱصْطَبِرْ ﴿٢٧﴾﴾ (القمر: ٢٧)، ولعل ذلك باعتبار أن المعجز لمّا كان حجة على البشر كان بلاء يُفتَنون فيه ليتميّز الخبيث من الطيّب.

(٤) لاحظ: أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ج ٥٠)، ص ١٠٥-١١٩.

المسلك السابع: مسلك السيد الطباطبائي القائم على اعتبار النبوة نفسها خرقا للعادة وأنه لا فرق بين خارق وخارق فإذا وقعت المعجزة انكشفت النبوة

ولبيان مذهبه لا بد أولا من تقديم مقدمة حول حقيقة المعجز في نظر السيد الطباطبائي:

مقدمة في بيان حقيقة المعجز عند السيد الطباطبائي

يمكن إيضاح المعجز في تصور السيد الطباطبائي **بالنقاط التالية**:

النقطة الأولى: القرآن يصدّق قانون العلّية العامة الذي يثبته العقل ضرورةً، والمراد من قانون العلية العامة أنّ لكل حادث ماديّ علة موجِبة من غير تردد وارتياب، والمراد بالعلة أمر أو مجموعة أمور إذا تحققت في الطبيعة مثلا تحقق عندها أمر آخر نسمّيه المعلول(١).

النقطة الثانية: القرآن يُخبر بوقائع لا تطابق العادة المشهودة في عالم الطبيعة على نظام العلة والمعلول الموجود، وهذه الوقائع هي الآيات المعجزات التي ينسبها القرآن إلى الأنبياء عليهم السلام(٢).

النقطة الثالثة: هذه الحوادث وإن أنكرتها العادة إلا أنها ليست أمورا مستحيلة كاستحالة اجتماع السلب والإيجاب معا، والشاهد على إمكانها أن عقول البشر لا تستبعد ذلك ولا ترى استحالته على مر التاريخ بخلاف البدهيّات المستحيلة.

بل إن أصل هذه الأمور المخالفة للعادة ليست مما تنكره عادة الطبيعة، بل هي مما يقع في العالم المادي بين حين وآخر، فيتبدّل الميّت إلى الحي والحي إلى الميّت وتتبدل صورة إلى صورة وحالة إلى حالة ورخاء إلى بلاء وبلاء إلى رخاء.

والفرق بين المعجزة وبين ما تقتضيه العادة هو أنّ الأسباب الماديّة المشهودة التي بين

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١ ص٧٤.

(٢) ن.م، ج١ ص٧٤.

أيدينا إنّما تؤثر أثرها مع روابط مخصوصة وشرائط زمانية ومكانية خاصّة تقضي بالتدريج في التأثير.

فمثلا: العصا وإن أمكن أن تصير حيّةً تسعى والجسد البالي وإن أمكن أن يصير إنسانا حيّا، لكنّ ذلك إنّما يتحقق في العادة بعلل خاصة وشرائط زمانية ومكانية مخصوصة تنتقل بها المادة من حال إلى حال وتكتسي صورة بعد صورة حتى تستقرّ وتحلّ بها الصورة الأخيرة على ما تصدّقه المشاهدة والتجربة.

وأما المعجزة فلا تحصل وفقا لهذه الشرائط المتعارفة، بل هناك إرادة لمريد تحقق ذلك الأمر ولا يلزم فيها اجتماع تلك الشروط المخصوصة الموافقة للعادة[١].

النقطة الرابعة: العلم الحديث ليس بوسعه إنكار المعجزات، بل الحوادث المعاصرة من الخوارق للعادة المنتشرة في العالم تثبت بما لا يقبل الشك وقوع ما يخرق العادة.

وهذا الأمر فتح المجال للعلماء لتوسيع البحث حول العلة المؤثرة في الأشياء، فحاولوا تفسير الخوارق بنوع من السلطة على تصريف الأمواج الكهرومغناطيسية، فحاولوا كشف علة مادّية أخرى هي المؤثرة في تحقّق المعلول.

ومع استمرار الفحص يمكن الوصول إلى العلة الحقيقية التي تؤثر في الموارد الموافقة للعادة والموارد المخالفة للعادة[٢].

النقطة الخامسة: القرآن الكريم لم يشخص العلة الأخيرة التي تُعلّل جميع الحوادث المادّية العادية والمخالفة للعادة بتشخيص اسمه وكيفية تأثيره؛ إذ ذلك خارج عن غرضه، ولكنّه مع ذلك يثبت لكل حادث مادّي سببا مادّيا بإذن الله تعالى، فهو يثبت أن لكل حادث مادي يستند في وجوده إلى الله مجرىً مادّيا وطريقا طبيعيّا به يجري فيض الوجود منه تعالى إليه[٣].

النقطة السادسة: يثبت القرآن أن لله سبحانه وتعالى سبيلاً إلى كل حادث مادي، وأن

---

(١) ن.م، ج١ ص٧٥.

(٢) ن.م، ج١ ص٧٥-٧٦.

(٣) ن.م، ج١ ص٧٦-٧٧

كل شيء راجع إليه سبحانه وإن بدا للناس أن السبل الطبيعية مقطوعة بحسب الظاهر.

ويمكن بدوا أن يُفسّر هذا الأمر بأحد تفسيرين:

التفسير الأول: أن الله يحقّق سلطانه على الحوادث المادّية بمجرّد إرادته سبحانه.

التفسير الثاني: أن يكون هناك سبب طبيعي مستور عن علمنا يحيط به الله سبحانه ويحقق ما يريده سبحانه من خلاله.

والقرآن يثبت التفسير الثاني دون الأوّل[1].

النقطة السابعة: كما يُثبِت القرآن العلية بين الأشياء يُثبت استناد جميع الأشياء إليه سبحانه وتعالى، ويُستنتج من ذلك أن الأسباب الوجودية غير مُستقلة في التأثير، والمؤثّر الحقيقي بتمام معنى الكلمة هو الله سبحانه فقط، وإلى هذا تشير الآيات التي تربط تحقق كل شيء بإذنه تعالى.

فالله سبحانه هو المالك للأشياء والمُملّك لها تأثيرَها في الأشياء، وكل ذلك يقع من دون استقلال عنه سبحانه[2].

النقطة الثامنة: القرآن يُثبت لنفوس الأنبياء تأثيرا في المعجزات، فالمعجزات تصدر عن النبي لمبدأ مؤثّر في نفسه غير مستقل عن الله عز وجل.

بل حتى السحر ومطلق الخوارق كُلّها تحصل من خلال مبدأ نفساني يستعمله الساحر ومن يريد خرق العادة، فلا فرق بين المعجزة والكرامة والسحر وما يترتب على الرياضات الشاقة من هذه الجهة[3].

النقطة التاسعة: يُبَيِّن القرآن أن المبدأ النفساني المؤثّر عند الأنبياء والرّسل والمؤمنين هو الغالب الفائق على كل سبب وفي كل حال، وبهذا يتميّز هذا المبدأ عن غيره من السحر والأسباب الطبيعية.

---

(١) ن.م، ج١ ص٧٦-٧٨.

(٢) ن.م، ج١ ص٧٩.

(٣) ن.م، ج١ ص٧٩-٨٠.

ويُستنتج من هذا أن هذا المبدأ المنصور أمر وراء الطبيعة وفوق المادّة؛ لأن الأمور المادّية مُقَدّرة مُحدّدة مغلوبة لما هو فوقها قدرا وحدّا عند المغالبة، فهذا المبدأ النفساني المجرّد المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعا ماديّا أفاض إمدادا على السبب بما لا يُقاومه سبب مادّي يمنعه[1].

النقطة العاشرة: يثبت القرآن أن تأثير المبدأ النفساني يتوقّف على أمر من الله عز وجل مصاحب للإذن، فلا بد لكي يؤثر المبدأ النفساني من أن يتّحد هذا المبدأ أو يصادف أمر الله الذي فسّرته الآيات الأخرى بأنها كلمة الإيجاد «كن».

بل يثبت أن الأمور جميعا سواء أكانت خيرا أم شرا وسواء أكانت عادية أم خارقة تتوقّف على أمر الله بحيث يتحد معها أو يصادفها[2].

والمتحصّل أن المعجزة ليست معجزة من حيث إنّها مستندة إلى سبب طبيعي مجهول ولا هي معجزة من حيث استنادها إلى سبب مفارق للعادة، بل هي معجزة من حيث إنها مستندة إلى أمر مفارق للعادة غالب غير مغلوب السبب قاهر العلة البتّة[3].

دلالة المعجزة على النبوة عند السيد الطباطبائي

فإن اتضح هذا تهيّأ المقام لبيان وجه دلالة المعجز عند السيد الطباطبائي، قال في الميزان -بعد أن بيّن أن الأنبياء ﷺ لم يحتجوا في المعارف التي يدركها العقل بالنبوة وإنما احتجوا على هذه المعارف بالبراهين- «وذلك أنّهم ادّعوا الرسالة من الله بالوحي وأنّه بتكليم إلهي أو نزول مَلَك ونحو ذلك، وهذا شيء خارق للعادة في نفسه من غير سنخ الإدراكات الظاهرة والباطنة التي يعرفها عامة الناس ويجدونها من أنفسهم، بل إدراك مستور عن عامة النفوس لو صح وجوده لكان تصرفا خاصا مما وراء الطبيعة في نفوس الأنبياء فقط، مع أن الأنبياء كغيرهم من أفراد الناس في البشرية وقواها، ولذلك صادفوا

---

(١) ن.م، ج١ ص٨٠.

(٢) ن.م، ج١ ص٨٠-٨١.

(٣) ن.م، ج١ ص٨٢.

ولاحظ توضيحا لما ذكره السيد الطباطبائي: مرتضى المطهري، النبوة، ص٢٢٠-٢٢٦ وص٢٢٩-٢٤٨؛ جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٧٧-٨١.

إنـكارا شـديدا مـن النـاس ومقاومـة عنيفـة في ردّه على أحـد وجهين:

فتـارة حـاول النـاس إبطال دعواهـم بالحجـة... اسـتدلّوا على بطـلان دعواهم الرّسـالة بأنّهـم مثـل سـائر النـاس والنـاس لا يجدون شـيئا مما يدّعونـه من أنفسـهم مع وجـود المماثلة، ولـو كان لـكان في الجميـع أو جـاز للجميع هذا.

ولهـذا أجـاب الرسـل عـن حجّتهم بما حـكاه الله تعـالى ...، فـردّوا عليهم بتسـليم المماثلة وأن الرسـالة مـن منـن الله الخاصـة، والاختصـاص ببعـض النعـم الخاصـة لا ينـافي المماثلـة، فللنـاس اختصاصـات، نعـم لـو شـاء الله أن يمتـن عـلى مـن يشـاء منهـم فَعَل ذلـك من غير مانـع، فالنبـوة مختصّـة بالبعـض وإن جاز عـلى الكل.

...

وتـارة أخـرى أقامـوا أنفسـهم مقـام الإنكار وسـؤال الحجـة والبيّنـة على صـدق الدعوة لاشـتمالها عـلى مـا تنكره النفـوس ولا تعرفـه العقول (عـلى طريقة المنـع مع السـند باصطلاح فـن المناظـرة) وهـذه البيّنة هـي المعجزة.

بيـان ذلـك: أنّ دعـوى النبـوة والرسـالة مـن كل نبي ورسـول على مـا يقصّه القـرآن إنّما كانـت بدعـوى الوحـي والتكليـم الإلهـي بلا واسـطة أو بواسـطة نـزول المَلَك، وهـذا أمر لا يسـاعد عليـه الحـس ولا تؤيّـده التجربـة، ويتوجّـه عليه الإشـكال مـن جهتـين: إحداهما من جهـة عـدم الدليـل عليـه، الثانية من جهـة الدليل عـلى عدمه؛ فـإن الوحي والتكليـم والإلهي ومـا يتلـوه مـن التشريـع والتربيـة الدينية ممّا لا يشـاهده البـشر من أنفسـهم، والعـادة الجارية في الأسـباب والمسـببات تنكـره، فهو أمر خارق للعـادة، وقانـون العلية العامة لا يُجوّزه، فلو كان النبـي صادقـا في دعـواه النبـوةَ والوحـيَ كان لازمُـه أنّـه متصـل بـما وراء الطبيعـة مؤيدٌ بقـوّة إلهيـة تقـدر على خـرق العادة، وأن الله سـبحانه يريـد بنبوّتـه والوحي إليه خـرقَ العادة، فلـو كان هـذا حقّـا ولا فرق بين خـارق وخـارق كان من الممكـن أن يصدر مـن النبي خارق آخـر للعـادة مـن غـير مانـع، وأن يخـرق الله العـادة بأمـر آخـر يُصـدّق النبـوّةَ والوحـي بغير مانـع عنـه؛ فإن حكـم الأمثال واحـد، فَلَئِنْ أراد الله هداية النـاس بطريق خـارق للعادة وهو طريـق النبـوة والوحـي فليؤيّدهـا وليصدّقها بخـارق آخر وهـو المعجزة.

وهذا هو الذي بعث الأمَمَ إلى سؤال المعجزة على صدق دعوى النبوّة كلّما جاءهم رسول من أنفسهم بعثاً بالفطرة والغريزة، وكان سؤال المعجزة لتأييد الرسالة وتصديقها لا للدلالة على صدق المعارف الحقّة التي كان الأنبياء يدعون إليها ممّا يمكن أن يناله البرهان كالتوحيد والمعاد.

ونظير هذا ما لو جاء رجل بالرسالة إلى قوم من قِبَل سيّدهم الحاكم عليهم ومعه أوامر ونواه يدّعيها للسيد، فإن بيانه لهذه الأحكام وإقامته البرهان على أنّ هذه الأحكام مشتملة على مصلحة القوم، وهم يعلمون أنّ سيّدهم لا يريد إلا صلاحَ شأنهم، إنّما يكفي في كون الأحكام التي جاء بها حقّة صالحةً للعمل، ولا تكفي البراهين والأدلّة المذكورة في صدق رسالته وأنّ سيّدهم أراد منهم بإرساله إليهم ما جاء به من الأحكام بل يطالبونه ببيّنة أو علامة تدلّ على صدقه في دعواه ككتاب بخطّه وخاتمه يقرأونه أو علامة يعرفونها كما قال المشركون للنبي «حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرَؤُه»[1].

فقد تبيّن بما ذكرناه أوّلا: التلازم بين صدق دعوى الرسالة وبين المعجزة وأنّها الدليل على صدق دعواها لا يتفاوت في ذلك حال الخاصة والعامة في دلالتها وإثباتها، وثانيا: أنّ ما يجده الرسول والنبي من الوحي ويدركه من غير سنخ ما نجده بحواسّنا وعقولنا النظرية الفكرية، فالوحي غير الفكر الصائب، وهذا المعنى في كتاب الله من الوضوح والسطوع بحيث لا يرتاب فيه من له أدنى فهم وأقل إنصاف»[2].

والذي يُهمّنا من كلامه على طوله أنّه يُتحصّل منه ثلاثة أمور:

الأمر الأوّل: مناط المعجز هو خرق العادة على نحو غالب غير مغلوب[3].

---

(١) الإسراء:٩٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج١ ص٨٣-٨٧.

ولاحظ توضيحا لكلام السيد الطباطبائي: جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، ج٣ ص٩٩-١٠٢.

هذا، وقد نقلت كلامه بلفظه ليكون القارئ على بصيرة في تصوّر مراده ولقابليّة كلامه لتوجيهات متعدّدة في كثير من الأحيان، نعم حذفت بعض المواضع من الشاهد لعدم تعلّق الغرض بها.

(٣) ذهب إلى هذا المناط بعض الباحثين في المسائل العقدية، لاحظ: محمد تقي المصباح اليزدي، دروس في العقيدة، ص٢١٦؛ محمد تقي المصباح اليزدي، معارف القرآن، ج٤ ص٤٣.

الأمر الثاني: أن برهانية المعجزة ترجع إلى النقاط التالية:

النقطة الأولى: دعوى النبوة والرسالة ترجع إلى ادّعاء خرق العادة بالتكليم الإلهي بواسطة أو من دون واسطة.

النقطة الثانية: اللازم من صدق النّبي أن يكون متّصلا بما وراء الطبيعة مؤيدا بقوة إلهية تُمَكّنُه من خرق العادة.

النقطة الثالثة: لّما لم يكن ثَمّ فارق بين خارق وخارق كان من الممكن أن يصدر من النبي خارق آخر للعادة من غير مانع.

والنتيجة من هذه النقاط الثلاث أنّ الله إن أراد أن يهدي الناس بطريق خارق للعادة -وهو طريق النبوة والوحي- فليؤيّدها وليصدّقها بخارق آخر وهو المعجزة.

الأمر الثالث: أن الطريق الوحيد لإثبات النبوة برهانيا هو المعجز؛ لانتفاء الملازمة بين صدق معارفه وبين ارتباطه حقيقة بالله تعالى، فلا بد من معجز لحسم الأمر[١].

وقريب من هذا المسلك ما ذكره الشيخ محمد عبده إذ يقول «بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق لِصِدقِ مبدئها بيّنٌ بالفطرة والعادة؛ فإنّه عند مشاهدتها ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم الذي قد انطوى على ما لم ينطوِ عليه غيره، فهو صادق في دعوى أنّه منطوٍ على نبوّة أو روحانية أو ما يشبه ذلك على حسب الادّعاء...»[٢].

وقال الشيخ محمد هادي معرفة «الإعجاز ضرورة، ولكنها دفاعية، وليست ضرورة دُعائيّة!

أمّا أن المعجزة ضرورة؛ فلأن الدعوة لّما كانت مستندة إلى الغيب وهو -وحي السماء- فلا بد أن يدعمها آية تجانسها تنفي كل احتمال خلاف وتدحض شُبَه المعارضين.

وأما أنها ضرورة دفاعية وليست ضرورة دعائية فلأنّ رسالة الأنبياء جميعا على وَضَح

(١) وهذا الأمر الأخير يُفهم من تمثيله الأخير للإتيان بالمعجزة.

(٢) محمد عبده، هامش التعليقات على شرح العقائد العَضُدية، ص٤٢٥ الهامش رقم١.

مـن الحـق الصريح لا غُبـار عليها ولا كانت حاجـة إلى إقامة برهـان...»[١].

وقريب منه أيضا ما ذكره جملة من المفكرين المسلمين[٢].

يلاحظ على هذا المسلك:

الملاحظـة الأولى: مـن الواضح أن هذا المسـلك يعتمد عـلى القياس التمثيـلي الذي لا يفيد العلـم؛ إذ الانتقـال فيـه إنما هو من الجزئـي (خرق العـادة الظاهرة للنـاس) إلى الجزئي (خرق العـادة بالوحـي) مـن دون إحـراز العلـة؛ إذ لا ملازمـة بـين حـدوث انخراق العـادة في شيء وحـدوث انخـراق العـادة في شيء آخـر، ولا يـكاد ينقضي تعجبي: كيف سـلك هذا المسـلك بعض المفكريـن البارزين[٣]؟!

نعـم، لا ريـب أن حدوث الخـارق يقدح في النفـس احتمال حدوث خـارق آخر ولكن لا يعتـبر نفـس خرق العـادة في شيء دليلا عـلى وقوع خرق العـادة في آخر.

وهذه الملاحظة ترد على جميع بيانات هذا المسلك.

الملاحظـة الثانيـة: باعتبـار أن مناط الخـارق الدال على النبـوة أن يكون غالبـا غير مغلوب كـما ذكر السـيد يقع السـؤال: كيف يمكـن إحراز هـذا الأمر؟! لأنّـه إن أريد غلبـة أي خارق مقابلـه فهـذا مما لا يمكـن إحـرازه لاحتـمال وجـود مـن يغلـب المدّعـي ممّـن لا نعرفـه مـن أهـل الخـوارق ولا أقـل مـن احتـمال وجـوده لاحقـا، فكيف يحـرز منـاط المعجز عند السـيد الطباطبائي؟!!!

---

(١) محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج٤ ص٢٨.

(٢) محمـد رضـا المظفر، عقائـد الإمامية (ضمن بدايـة المعارف الإلهيـة للخـرازي)، ج١ ص٢٢١-٢٢٣ (١٥- عقيدتنا في معجزة الأنبيـاء)؛ محمـد باقر الملكـي الميانجي، مناهـج البيان في تفسـير القـرآن، ج١ ص١٨٤-١٨٥؛ محمد تقي المصباح اليـزدي، معارف القـرآن، ج٤ ص٤١ (ولكنـه لم يقبل هـذا الطريق في دروس في العقيـدة ص٢٢٢ في جوابه على الشـبهة الرابعة).

(٣) وممـن سـلك مسـلك الاسـتدلال بالقيـاس التمثيـلي الشـيخ محمـد باقـر الملكـي الميانجـي كما مـر في الحاشـية السـابقة، وهذا رغـم أنّـه لا يتبنّـى مذهـب صاحب هذا المسـلك في صرامـة قانون العلّيـة؛ إذ يقـول بإمكانية خرق القانون الطبيعي نفسـه بالمشـيئة الإلهية!

بيان آخر لمسلك السيد الطباطبائي:

هـذا، وقـد وقفت عـلى بيان آخر للسـيد الطباطبائـي في رسـالة النبوات والمنامـات، وهو أفضـل مما ذُكِـر في الميـزان، يمكن بيانـه بالتالي:

النقطـة الأولى: تحقـق في العلـم الإلهي أن الموجـودات مترتبة ترتيب الـشرف فالحق تبارك وتعـالى الأول ثم المجـردات ثم المثاليات ثم الأجسـام.

النقطـة الثانيـة: نظـام التأثير في كل موجـود من هذه الموجـودات المترتبة صـادر عمّا فوقه، فالنظـام الكائن في الأجسـام معلول عـن علل موجودة في عـالم المثال.

النقطـة الثالثـة: النفـس متحركـة بالحركـة الجوهريـة إلى أقصى مـا يمكن مـن الكمال، وفي كل مرتبـة مـن الصعـود تتحـد النفس مـع تلك المرتبـة نوعا مـن الاتحاد.

النقطـة الرابعـة: مقتـضى هـذا الاتحـاد أن يكـون للمتحـرك بالحركـة الجوهريـة البالـغ للمرتبـة العاليـة أن يقتـدر عـلى التـصرف في النظـام السـافل عـن المرتبة التـي بلغهـا بحركته الجوهريـة؛ لأنـه متحـد بالمرتبـة التـي تكـون علـة لمـا دونها.

النقطـة الخامسـة: النـاس عـلى ثلاثـة أقسـام: معتـدل الخلـق والمـزاج بحسـب الفطـرة ومنحـرف الخلـق والمـزاج بحسـب الفطـرة والمتوسـط في ذلـك، واعتـدال الخلـق فطـرةً هـو الـذي يوفـر الطريـق لبلـوغ المراتـب العليـا مـن العـوالم والاتحـاد معهـا بالحركـة الجوهريـة.

النقطة السادسـة: تقتـضي العنايـة الإلهيـة تكميـل كل ما هـو قابل للكـمال بالقـدر الذي يمكـن لـه، ومـن هنـا اقتضت العنايـة الإلهيـة أن تتوفـر شريعة توصـل الناس للكـمال اللائق بهم.

النقطـة السـابعة: ولا طريـق لوصـول هـذه الشريعـة للقابلـين لهـا مـن خـلال الاتصـال بالعـالم الأعـلى لعـدم توفـر القابليـة لذلك لغـير المعتدلـين بالفطـرة؛ إذ غالـب الناس ليسـوا كذلـك، فـلا بـد مـن أن يحصـل التواصـل مـن خـلال ارتبـاط المعتـدل فطـرةً بالعـالم الأعلى مـن خـلال حركتـه الجوهريـة الخاصة، ومـن خلال انضـمام هـذا التواصل لبشرية الشـخص المعتـدل فطـرةً يتضـح أن عناية الله تعـالى بخلقه تتحقق ببعث الرسـل إليهـم بالشرائع المكمّلة

لهم.

النقطة الثامنة: بمقتضى ما تقدم في النقطة الرابعة يتضح أن معتدل الخلق فطرةً الذي وصل إلى المرحلة العالية بالحركة الجوهرية الخاصة به والذي تأهّل للنبوة والرسالة من خلال ذلك التواصل = قادر على التصرف بالعالم الجسماني؛ إذ له نحو اتحاد بالعوالم المتعالية التي تؤثر في العالم الجسماني.

النقطة التاسعة: ومن هنا يتضح الارتباط بين النبوة والإعجاز، ولأجل ضمان تحقق كاشفية المعجز عن النبوة بحيث يمتاز المعجز عن باقي الخوارق لا بد من أن يكون المعجز غالبا لبقية الخوارق غير مغلوب، فهذا ما تقتضيه العناية الإلهية[1].

ومن خلال هذا البيان يتضح كيف يكون المعجز دالا على النبوة عند السيد الطباطبائي، فالسيد الطباطبائي يعتمد في دلالة المعجز على النبوة هنا على **أصلين**:

الأصل الأول: النبي لا بد من أن يكون له سلطة على عالم الغيب بحيث يكون له تأثير على عالم الشهادة، وما لم يكن كذلك لا يمكن أن يكون نبيا.

الأصل الثاني: تقتضي العناية الإلهية أن يمتاز المعجز عن غيره من الخوارق بمميز، وهو كونه غالبا غير مغلوب.

يلاحظ على هذا البيان:

الملاحظة الأولى: تجري الملاحظة الثانية السابقة هنا تماما.

الملاحظة الثانية: لا يمكن إحراز ما تقتضيه العناية الإلهية؛ لأنّها فرع ثبوت قابلية لها في الممكنات، وهذا مما لا طريق لنا إلى إحرازه، فكيف يمكننا أن نحرز أن للنبي قابلية لخارق غالب غير مغلوب[2].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، رسالة في المنامات والنبوات، ص٥٧-٦٣.

(٢) لاحظ التنبيه الثاني من تنبيهات المسلك الخامس.

وبعبارة أخرى: لو سُلّمت مقدمات الدليل تماما ثبت أن كل ما هو قابل للوقوع يجب أن يقع، وهذا ملاك وجود الممكنات ثبوتا، ولكن هذا لا يكفينا نحن في مقام الإثبات لاستكشاف تلك القابليات.

ولم أجد بعد الفحص والمراجعة في كلمات من يعتمد هذا الطريق ويرفض الطريقين الأولين على طريق لإثبات القابلية رغم

الملاحظة الثالثة: لم يتضح لماذا اقتضت العناية الإلهية تميّز المعجز عن غيره بكونه غالبا غير مغلوب، وَلِمَ لَمْ يكنْ تميزه من جهات أخرى كأن يكون مطابقا للدعوى مثلا!

الملاحظة الرابعة: لو سُلّم تصور السيد الطباطبائي حول النبوة فلا يخفى أنّه مستلزم للاقتدار على خرق العادة، ولكن من جهة أخرى يعتبر لازما أعم؛ لأن خرق العادة كما يقع من النبي يقع من غيره أيضا، ولا يصح الاستدلال بالأعم على الأخص.

الملاحظة الخامسة: جملة من مصادرات تصور السيد الطباطبائي في غاية الإشكال، بل يمكن الجزم بسقوطها، وهي: تعدد العوالم وترتبها بالشرف وتأثير العالي منها في نظام السافل والحركة الجوهرية واختصاص النبوات بالاعتدال بالفطرة وتمييز الناس على أساس خلقتهم وأمزجتهم الخارجة عن اختيارهم وافتراض استلزام التكامل للاتحاد بالمراتب العالية وأصل مبدأ العناية[1]؛ فإن كل هذه الأفكار ساقط كما بُيّن في نقد كتب الفلاسفة مما لا مجال للتفصيل فيه الآن.

فالحاصل أن هذا المسلك غير صحيح.

اعتمادهم هذا الطريق في مقام الإثبات!!!».

(١) ومن لوازم هذا المبدأ الساقط أن تكون النبوة مرتبطة بمقام الشخص، ومن ثم تكون النبوة حاصلة وفقا لقابلية الشخص، ولا أعلم كيف يجمع الفلاسفة الإمامية بين أفضلية علي بن أبي طالب عليه السلام على غير رسول الله محمد صلى الله عليه وآله من الأنبياء ومع ذلك لا يكون علي عليه السلام نبيا!!!

تنبيه حول نقد تصور السيد الطباطبائي للمعجز

جدير بنا أن نتعرض في خاتمة هذا المسلك **لبعض الملاحظات** على ما ذكره السيد الطباطبائي حول حقيقة المعجزة.

الملاحظة الأولى: مع قطع النظر عن الدليل القرآني الذي اعتمد عليه السيد الطباطبائي في اعتبار المبدأ النفساني عند الأنبياء هو المؤثر في خارق العادة نلاحظ أن ما ذكره السيد لا ينسجم مطلقا مع بعض واضحات مبدأ المعجز في الإسلام!

وذلك لأنه لو صحت دعواه فما هو وجه خوف موسى عليه السلام عند إلقائه العصا في المرة الأولى ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٣٠ وَأَنۡ أَلۡقِ عَصَاكَۚ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهۡتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنّٞ وَلَّىٰ مُدۡبِرٗا وَلَمۡ يُعَقِّبۡۚ يَٰمُوسَىٰٓ أَقۡبِلۡ وَلَا تَخَفۡۖ إِنَّكَ مِنَ ٱلۡأٓمِنِينَ ٣١ ٱسۡلُكۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖ وَٱضۡمُمۡ إِلَيۡكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهۡبِۖ فَذَٰنِكَ بُرۡهَٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ٣٢﴾[1]؛ لأنه لو كان يفعل المعجز بقوته النفسية لما كان هناك وجه لتخوّفه عليه السلام!

ومن جهة أخرى هل يلتزم السيد الطباطبائي أن القرآن الكريم من فعل النبي محمد صلى الله عليه وآله صادر من مبدأ نفساني فيه[2] صلى الله عليه وآله؟!!! إن مثل هذا الالتزام في القرآن مخالف للضرورة

---

(١) القصص: ٣٠-٣٢.

(٢) ومن أغرب ما وقفت عليه من كلام للفلاسفة في هذه المسائل ما ذكره السيد مصطفى الخميني عند بيانه لحقيقة الإعجاز حيث يقول «الجهة الأولى حول استناد القرآن إلى العلل الطولية: إن من القوانين العامة الوجدانية، المشفوعة بالبراهين واللمس والإحساس، قانون العلية والمعلولية، ... (بيّن لوازم إنكار العلية الفاسدة)

وما هو حقيقتها: أنه ليس الأشياء مستندة إلى عللها إلا على معنى متوسط لا يلزم منه إهمال الوسائط ولا إهمال المبدأ الأعلى، وهو معنى الأمر بين الأمرين الذي ورد عليه النص في مذهبنا الإمامي، ويساعد عليه البرهان القويم في حكمتنا العالية، ويشاهد بالمشاهدات العرفانية والمكاشفات الربانية.

وبالجملة: لابد من انضمام القديم الأزلي إلى الحادث فيما لا يزال في حدوث الحادث، الذي هو بين أيدينا من الكائنات، ولكن ليس هذا الانضمام دون شأن الوجوب الذاتي، وفوق حد الممكن والفقير الحقيقي الربطي، ولا شق ثالث في أية زاوية تراها في العالم، ولا في خابية من الخبايا في الدنيا الآخرة. لا يعقل إهمال الواسطة، ولا حذف المبدأ وذي الواسطة، فتوهم: أن ناقة صالح مستندة إلى الإرادة الأزلية، وقصة وجود عيسى عليه السلام إلى العلة الأولى بلا توسط مبادئ العلية والمعلولية.

وهكذا الكتب السماوية، ومنها القرآن العزيز؛ فإنها أيضا ذات علل طولية أصلية وظلية ذاتية وعرضية، كسائر الكتب التي

بين أيدينا، من غير اختلاف في جزئي من جزئيات الأمور في هذا (كذا) الناحية العامة الكلية، وفي هذا الناموس العام النافذ.
ومن كان يتوهم خلاف ذلك فقد استأكل من الموائد الباطلة وجلس على مطعم شيطاني غافلا عن الحقائق لاهيا بالأمور الإلهية لاغيا في المسائل العلمية غير وارد في الورد المورود غير شارب من مشارب الرب الودود مريدا تعظيم الخالق ذاهلا عن التشبيه معتقدا بالتنزيه مشتبها في التسبيح، والله هو المستعان، وعليه التكلان.
...
الجهة الثانية الفرق بين القرآن وسائر التآليف: على ضوء هذا النمط المشار إليه لا معنى لئن يتوهم أن القرآن العزيز مخلوق الله تعالى بإرادة مستقلة في عرض خلق العالم وأنه تعالى أراد خلق السماوات والأرض وأراد خلق القرآن العظيم في ما لا يزال، بل القرآن أمر تكويني وجزئي من جزئيات التكوين والعالم، ومنطو فيه انطواء سائر الأجزاء من العالم فيه، فهو يستند إليه تعالى كاستناد هذه الأسطر إليه تعالى بلا زيادة ونقيصة (!!!)، فلابد من الفحص عما به يمتاز هذا التأليف الإلهي القيم عن سائر التآليف.
وفي ذلك يتبين حقيقة الوحي والإلهام، ومعنى الملائكة العامة والخاصة، وهو أن اختلاف التآليف والأفعال حسنا وبهاء وصحة وسقما وبلاغة وفصاحة ومتانة وضياء، وغير ذلك من الاختلافات في جهات شتى، حسب المحتويات المتشتتة من المعارف العالية إلى القصص العادية، يرتبط باختلاف الوسائط في كيفية الاتصال بالمبدأ وفي كيفية الارتباط بالعلم الكلي والقدرة الكلية والإرادة الكلية وهكذا. فما كان أقوى ربطا وأشد صلة وأكثر تعلقا وأوسع وجودا، يكون فعله وأثره مسانخا معه، فإن السنخية من الأمور القطعية بين العلل الطبيعية والإلهية والمعاليل والمسببات، وهو المبرهن في الكتب والمستدل عليها في محالها بما لا مزيد عليها...
فبالجملة: حيث يكون النور الأحمدي والضياء المحمدي (صلى الله عليه وآله وسلم) في السفر الثالث، فانيا بالفناءات الجزئية والكلية، باقيا ببقاء الوجوب الإلهي، ومسافرا بعد ذلك في السفر الرابع، قد تمكن من هذا السفر الإلهي القيم بوجود حقاني إلهي خارج عن حد الاعتدال، وداخل في زمرة الموجودات المتحققة بالوجوب التبعي الظلي، رافضا الوجوب الغيري، فيكون فعله فعله ويده يده ورجله رجله وإرادته إرادته وفكره فكره وحركته حركته، « ولا يزال عبدي المؤمن يتقرب إلي بالنوافل، حتى أكون يده التي يبطش بها... » إلى آخر الحديث الشريف، ففعله فعله وما يرتبط به ينتسب إليه، فيكون الكتاب كتاب الله، والفرقان قرآن الله، والقرآن فرقان الله بالضرورة.
الجهة الثالثة حول استناد بعثة الأنبياء إلى الوسائط: بعثة الأنبياء وبعثة الأطباء وبعثة المخترعين وبعثة الناس إلى مفاعيلهم وأفاعيلهم وآثارهم وأفكارهم وإلى حركاتهم كلها من سنخ واحد، كل ذلك بعثة وانبعاث من الغيب الأزلي، ولا يعقل إهمال إرادة الله في هذه المرحلة بالنسبة إلى جميع هذه البعثات، ولكن الشأن في اختلافها في حدود اختلاطها بالباطل وبتدخل القوى الغضبية والبهيمية والشيطنة فيها، فما كان وجوده حقا صرفا وقواه في الله وشيطانه آمن به، كما في الحديث « شيطاني آمن بي» تكون بعثته ما ترى في البعثة العامة الإلهية المحمدية ﷺ، واختلاف البعثات في هذه المرحلة أيضا ناشئ من اختلافهم في العيسوية والموسوية والمحمدية ﷺ كما تحرر في محله.
فما قد يتوهم: أن بعثهم -أي الأنبياء- يختلف عن سائر البعثات، فهو ناشئ عن الخلط بين العوالم والعلل، من غير التفات إلى تبعات هذا الأمر الغامض وهذه المسألة المشكلة جدا، ويرجع ذلك إلى تخيل الجزاف في حقه - تعالى وتقدس - كما لا يخفى على أهله.
وغير خفي: أن الاختلاف المزبور أيضا مستند إلى الاختلاف في الموارد والقابليات والإمكانات والاستعدادات الموجبة لاختلافهم في كيفية الارتباط، والكيفية الموصلة والمورثة لاشتداد الربط وضعفه وقوة الوصل وفتوره.
وما أشبه هذه المسألة بجزئيتها وكليتها بالأدوات الكهربائية، التي يكون اختلاف أفاعيلها حسنا وبهاء وقلة وكثرة، باختلاف سعة وجودها وكيفية ارتباطها، مع أن الكل مستند إلى الواحد، وهو الكهرباء، ولكن الآثار تختلف من جهات كثيرة لاختلاف الوسائط الصغيرة الحقيرة والكبيرة العظيمة، فإن الصناعة الكبيرة تستنير بوجه غير ما تستنير به الصغيرة منها كما ترى، فلا تخلط.

فتحصل لحد الآن وبلغ إلى ميزان التحقيق وميقات التدقيق = أن تخيل نزول الملك العلام والجبريل التام -عليه آلاف التحية والسلام- على رسول الله ﷺ أو نبي من أنبياء الله، يكون على وجه الجزاف من غير اقتضاء من ناحية المنزل عليه ومن غير التماس منه = في غاية السقوط وبمعزل عن الصواب جدا.

...

فنزول الملائكة لسنخية يحصل من كد اليمين وعرق الجبين ومن الرياضات النفسانية والارتياضات الروحية والجسمية على شرائطها الكثيرة، مع صعوبة تحملها والتحقق بها، كما لا يخفى على أهلها.

الجهة الرابعة حول خاتمية الرسول الأعظم ﷺ: لا بأس بالإشارة إلى أن مسألة خاتمية نبي الإسلام أيضا ليست إلا كسائر المسائل التي ترجع إلى قصور عللها وفتور مقتضياتها، ولا معنى لكونها مورد الإرادة الخاصة، فأصل التصدي للرسالة والخاتمية كله من شؤون العالم كسائر شؤون العالم، ويرجع إلى وجود اجتماع سلسلة من العلل وإلى فقد تلك الشرائط اللازمة، من غير أن يخصص الغيب شخصا لذلك، أو يمنع شخصا عنه، وفيض الله تعالى في جميع الأحيان والأزمان عام مطلق، وإنما اللازم كسب الإمكانات الاستعدادية التي لا تحصل إلا للأوحديين الذين في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة والذين شدوا نطاقهم في الليالي السرمدة المستمرة والأيام الصائمة الدائمة.

وعلى هذا لا يأتي بعد رسول الإسلام رسول ولا نبي في هذا القطر من العالم الكلي وفي هذا النظام الشمسي، من غير أن يمتنع على كل إنسان إلا بالغير، وبعدم قابلية القابل، من غير قصور في فاعلية الفاعل، وفتور في الفيض الإلهي والرحمة الرحيمية والرحمانية.

ولا يأتي بعد ذلك كتاب مثل هذا الكتاب من نبي مثله، من غير أن ينسد بابه بالسدود الخاصة الإلهية، بل الانسداد منتسب إلى الفتور المشاهد في الآباء والأبناء والأمهات والأشخاص، ضرورة أن تحصيل القابلية التامة العامة ممكن لظهور الصورة الإلهية الكلية في هذه النشأة مرارا، ولكن لا يشدون نطاقهم ولا يهتمون بأمرهم ولا يعتنون بذلك، لانحراف طريقهم عن المستقيم وصراط الله العزيز الحميد، ولاحتجاب فطرتهم المخمورة بالحجب الظلمانية والشهوات الحيوانية واللذائذ النفسانية.

وإلى هذه الطريقة العقلية واللطيفة العرفانية، يشير أحيانا قوله تعالى:

«لا يأتون بمثله» من غير أن يستندهم [كذا] إلى العجز وعدم الإمكان والامتناع، ولا يستند إلى منع الفواعل الإلهية عن ذلك، بل الأمر مستند إلى عدم اهتمامهم على الوجه الصحيح، وعدم قيامهم لذلك بالطريقة الصحيحة فيخبر وينبئ عن أنهم «لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا»؛ لأن لكل شيء سببا وعلة تخص به وتكون بينه وبين علته سنخية خاصة، ومجرد اجتماع الناس لا يكفي، فلو كان بعضهم لبعض ظهيرا في إنزال المطر لا يأتون به؛ لأن سبب هذا الأمر ليس ما توهموه، بل السبب والعلة ما عرفت، من تحصيل المادة الصافية الخالصة المطهرة القابلة الكاملة فيها، فإنه عندها ينزل من السماء الإلهية كتاب ربما يكون أحسن مما في أيدينا أضعافا مضاعفة، لعدم تحدد الفصاحة والبلاغة، وأن الكيفيات تتحمل الاشتداد بغير نهاية، كما تحرر في محله، ولذلك تختلف السور القرآنية في الفصاحة والبلاغة، وفي الأدب والفخامة والعظمة (!!!!!).

الجهة الخامسة حول واسطة الوحي: بحمد الله وله الشكر تبين أن حديث إعجاز القرآن وأن القرآن معجز خالد = من الأباطيل إذا أريد من الإعجاز والتعجيز الامتناع الذاتي أو الامتناع الغيري.

وإن أريد منه التعجيز بمعنى قصور المقتضيات عن نزول مثله وعن الإتيان بشبهه لعدم القابلية اللازمة في نزول هذه الصور والمعاني والتراكيب المشحونة بأحسن البلاغة والفصاحة، فهو حق صرف.

وبالجملة: إن نزول الفيض الإلهي بالوسائط الموجودة المسماة أحيانا -بمناسبة- بجبريل أو بالملائكة الكذائية أو بالعقول الفلانية أو بغير ذلك. (لم يذكر خبرا لهذه الجملة، والظاهر أن خبر الجملة الآتية خبر لهذه الجملة)

وبالجملة: نزول الفيوضات يختلف ويتحدد من قبل القوابل، فمن كان فيه استعداد قبول الصورة المركبة الشعرية أو النثرية المسماة بـ«نهج البلاغة» أو «الصحيفة السجادية»، فينزل إليه من الغيب تلك الصورة، ومن فيه الاستعداد والقابلية الكذائية ينزل إليه القرآن العزيز، وتلك الصورة الكاملة التي هي صورة العلم الأزلي.

فما اشتهر: من أن هناك إنسانا يسمى بمحمد ﷺ وشخصا أجنبيا عنه متصل الوجود به وواسطة بينه وبين الله تعالى حتى

يكون بين الرسول وبينه تعالى الذي هو أقرب إليه من حبل الوريد = فهو بمعزل عن الذي ندركه ونشاهده في طريقة العالم صدرا وذيلا، بل الجبرئيلة وأمثالها معان كلية سعي (!!!) لا كلية مفهومية، وليست ذات صوت الذي لا يحصل إلا من القرع أو القمع.

نعم له صوت كصوت نسمعه في النوم، وهو لا يحصل إلا بشرائطه، ولا يشاهده الإنسان إلا نحوا خاصا من الشهود محرر في محله، وخارج تفصيله عن الكتاب، ...

الجهة السادسة حول استناد القرآن إليه تعالى: ربما يتوهم أن مقتضى هذا التقريب انتساب جميع الكتب إليه تعالى الضالة وغير الضالة كتب الأنبياء وغيرهم، وعدم صحة انتساب القرآن إليه تعالى بوجه، كما لا يصح بذلك الوجه نسبة هذه الأسطر إليه تعالى، فما الفرق بين الكتاب الإلهي وكتب الأنبياء وسائر الكتب؟

أقول: قد أشرنا في خلال البحوث السابقة إلى حل هذه المعضلة، وقد فصلنا تحقيقه في كتابنا « القواعد الحكمية».

وإجماله: أن من شرائط نزول أمثال الكتب السماوية تعين الإنسان بالشؤون الإلهية وتحققه في سفراته الثلاثة بالوجود الحقاني الفاني فيه جميع التعينات البشرية والخالع نعال الحكمة العملية والعلمية وجلباب البشرية والواصل إلى مبدأ القوس النزولي، فيصير على هذا جميع حركاته وسكناته ربانية وإلهية، ويكون مصداقا للحديث المشهور «لا يزال يتقرب إلي عبدي بالنوافل حتى أكون سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ...» إلى آخره، فإذا كان كذلك فأفعاله فعله، وأفكاره وعلومه علمه، وقدرته قدرته، فلا يأتي بشيء إلا هو أقوى نسبة إلى الله تعالى منه، وعندئذ يكون كلامه كلام الله، وكتابه كتاب الله تعالى، خاليا عن جميع الأوهام والشوائب، فارغا عن كلية المناقضات والأضداد...

وبالجملة: لا تحتاج المسألة إلى الأدلة اللفظية والاستظهارات اللغوية، لأن الحقائق الحكمية والرقائق العرفانية والشقائق الإيمانية، من الإطلاقات العرفية والاستعمالات البدوية، والله يعصمنا من الخطاء والزلل.

الجهة السابعة حول البرهان اللمي على عدم الإتيان بمثل القرآن: بناء على ما تحرر منا في هذه الصحائف يكون قصور عائلة البشر وضعف الموجودين في أقطار العالم من الجن والإنس وما في عرضهما من الملائكة ويكون عجز بني آدم وفتور الأول إلى الخاتم = مقتضى البرهان اللمي من غير حاجة إلى إقامة البراهين الإنية، فكون القرآن في وجوده مشروطا بالتحقق بتلك الشرائط الخاصة، يمنع عن تحقق تلك الشرائط في وجود أحد حتى يتمكن من أن يأتي بمثله، فإن الإيتاء بمثله والإتيان بمشابهه، مشروط بشرائط غير حاصلة في سلسلة الأسباب والعلل، فيكون البشر عاجزا قهرا ومن الأزل، ويكون نداء القرآن بأن يأتوا بمثله ... ناشئا عن فقدان شرائط نزول مثله على قلب بشر آخر وإنسان متأخر.

وحيث إنه ﷺ يرى أن حصول ذلك وأمثاله لغيره، مشروط بالرياضات الكذائية والتدليات والتقربات والأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة والقلوب النيرة والأرواح الطاهرة، والكل منها فاقدة، ينادي بأعلى صوته وبأرفع الصيحة وبأجلى العاصفة وبأرقى الحماسة والشجاعة «فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين».

فما ترى في كتب القوم من الخلاف في جهة إعجاز القرآن وأنه هل هو في نظام جمله أو بلاغة وفصاحة مفرداته وألفاظه الخاصة أو هو في نظام نزوله واشتماله على الحقائق العرفانية والحكمية أو على النظام السياسي المدني والقطري أو على الأحكام الفردية والاجتماعية أو في الكل إعجاز وغلبة وقهر وتحد = فكله غفلة عن حقيقة الحال وذهول عن أساس المقام، فإن التشبث بهذه الأمور من التشبث والتمسك بالبراهين الإنية على الذي قام عليه البرهان اللمي، وما عليه البرهان اللمي لا يحتاج إلى الإني.

فعليك بالفحص والبحث عن مبادئ هذا النحو من التنزيل وعليك بالتأمل والتدبر في الأسباب المنتهي إلى هذا الحادث الغريب العجيب، الذي يخضع لديه كل مفكر متدبر وكل مخترع مبتكر وكل ذي عقل عال وذي عمل غال، وأما النظر إلى محتويات هذا السفر القيم، ولو كان حسنا ومفيدا وموجبا للتحير والاعتراف بالعجز والفتور، إلا أن ذلك النظر أكثر عجبا وأشد وطئًا وأقوم قيلا.

فإن الأشخاص المدعين الإتيان بمثله سلفا وخلفا لأجل ذهولهم عن الشرائط والمعدات والمقارنات والإمكانات القديمة الدخيلة في حصول هذا النزول تصدوا لأمرهم الفاسد الفاشل، وأما لو كانوا يقيسون أحوالهم الشخصية وعشرتهم القومية

بأحواله ﷺ وعشرته، ولو كانوا يتدبرون في تأريخ حياته الفردية وأفكاره وأعماله القيمة وأمانته وصلابته ويقيسونها بتأريخ حياتهم وكيفية حشرهم وفعلهم وأعمالهم، ولو كانوا يلاحظون تأريخ عشرة آبائه وأمهاته ﷺ ويتدبرون في ما عندهم = لما قالوا بما فضحوا به أنفسهم ولما نهضوا بها استحيوا به وأخجلوا وراثهم وكيانهم ولا ترنموا بتلك الجمل والسور المضحكة الأضحوكة، فكل هذه الاشتباهات والغفلات ناشئة عن أمر واحد، وهو أن الإنسان يغتر بما عنده، ولا يقف على أن يعرف نفسه، ويذعن بما عنده من الاختلاف الكثير الموجود بينه وبين أقرانه وبني نوعه وأمثاله، بعد اشتراك الكل في القطرة والمادة والقابلية والهيولي الأولى.

فذلكة الكلام وخلاصة الرأي في المقام أن هناك شبهة: وهي أن القول بأن تحصيل الشرائط المختلفة التكوينية الدخيلة في الإتيان بمثل القرآن لا يمكن إلا لنبي الإسلام والرسول الأعظم الإلهي ﷺ = ليس إلا مجرد دعوى، فلابد من انضمام البيّنة والبرهان إليها، وهو إقامة البرهان الإنّي على أن القرآن أمر يحتاج في تأليفه وإحداثه إلى تلك الشرائط، فلابد من الأخذ بطريقة القوم، وهي بيان كون الكتاب الموجود بين يدي الإنسان خارق العادة، وخارجا عن القدرة العادية، حتى ينتقل الفكر بعد ذلك إلى التدبر في الأسباب والشرائط الطبيعية والتكوينية، المنتهية إلى هذا السفر القيم والكتاب المبين، ولأجل ذلك فلابد من إفادة هذا الأمر وإقامة الوجوه الناهضة على إعجاز القرآن وكونه معجزة ثم على أنها معجزة خالدة».

(مصطفى بن روح الله الخميني، تفسير القرآن الحكيم، ج٤ ص٤٧٣-٤٨٦).

أقول: هذا الكلام على طوله مهم من جهتين:

الأولى: أنه صادر ممن لا يُشك في استيعابه لقواعد البحث الفلسفي.

الثانية: أنه صريح في الالتزام بلوازم الاعتقاد بوجوب الفيض عن الله تعالى.

ومهما يكن من أمر **فيمكن بيان اللوازم التي التزم بها هذا الفيلسوف بالتالي:**

اللازم الأول: لا فرق بين المعاجز وغيرها في الاستناد إلى الله تعالى، فكلها تستند إلى الله تعالى من خلال الوسائط بين هذا العالم والله تعالى، كما لا فرق بين المعجزات بأقسامها حتى الكتب السماوية تستند إلى الله تعالى وفقا لذلك النظام.

اللازم الثاني: لا فرق بين بعثة الأنبياء وبعثة غيرهم من الأطبّاء والمخترعين والعاملين والتجار و ...، إذ كل أولئك إنما بلغوا ما بلغوا بسبب قابلياتهم المختلفة، فلا فرق بينهم من جهة فاعلية الله تعالى والفيض الإلهي، بالفيض مستوي النسبة إليهم جميعا، وغاية ما في الأمر أن اختلاف القابليات أدى لاختلاف الصور التي تظهر عليها هذه البعثات.

اللازم الثالث: لا فرق بين القرآن وبين نهج البلاغة والصحيفة السجادية وما كتبه ذلك الفيلسوف وكتب الضلال والفسق والفجور في الاستناد إلى الله تعالى -والعياذ بالله-، فكل ذلك مستند إلى الله تعالى طوليا، والفرق كل الفرق في القابلية التي كانت في تمام الصفاء في النبي محمد ﷺ دون غيره من البشر الذين صدرت على أيديهم كتب رائعة كنهج البلاغة والصحيفة السجادية أو البشر الذين صدرت على أيديهم كتب ساقطة ككتب الضلال والانحراف الفكري والأخلاقي، فكل ذلك منشأه اختلاف القابلية لا غير.

اللازم الرابع: منشأ تفاوت الآيات القرآنية فيما بينها يرجع إلى اختلاف قابلية النبي من وقت إلى آخر وبحسب حاله من الصفاء، فكلما كانت النفس أصفى كان المفاض عليه أبلغ وأعلى والعكس.

اللازم الخامس: التصور المعروف بين الناس من نزول الملك جبريل على النبي ﷺ ليبلغه كلام الله تعالى الذي تكلم به سبحانه في الملأ الأعلى ليقوم النبي بتبليغه لنا = تصور غير صحيح، بل الواقع أن النبي لصفاء نفسه يرتبط بالعلة الأعلى ارتباطا صافيا فيتلقى الفيض بالصورة الأنقى لتظهر لنا بالصورة التي ظهرت لنا، وهذا الارتباط حاصل لدينا تماما، وغاية ما في الأمر أننا نختلف عنه ﷺ في القابلية وصفاء النفس لا غير.

اللازم السادس: ختم النبوة لا يرجع إلى إرادة جزئية له تعالى تقتضي عدم ابتعاث من جاء بعد سيدنا محمد ﷺ، بل ختم النبوة يرجع إلى استحالة تحقق النبوة لعدم وجود قابلية للنبوة بعده ﷺ، فكل ما في الأمر أن النبوة لا تتحقق إلا ضمن قابلية خاصة، وهذه القابلية لن تتحقق بعد سيدنا محمد ﷺ، ومن هنا فعدم بلوغ علي بن أبي طالب لمرتبة النبوة يرجع إلى عدم قابليته لا لعدم إرادة الله تعالى الناشئة من انتهاء غرض النبوات.

كما لا يخفى، والغريب في الأمر أنّه ذكر دعوى استناد المعاجز إلى المبدأ النفساني في مقام شرح الآية التي تُبيّن نبوة النبي محمد ﷺ بإعجاز القرآن!!!

الملاحظة الثالثة: ذكر السيد الطباطبائي أن معجز الأنبياء غالب غير مغلوب لتأيّده بمبدأ فوق الطبيعة يغلب المادة لتقيّدها بحدودها الخاصة وفقا لما بيّنته في النقطة التاسعة من نقاط بيانه للمعجز في الميزان.

وهذا الكلام غير واضح؛ لأن جميع حوادث الطبيعة وفقا لتصور السيد واقعة من

اللازم السابع: منشأ استحالة المجيء بمثل القرآن وغيره من المعاجز هو انتفاء القابلية التي باعتبارها ظهر القرآن على يد النبي ﷺ، ومن هنا فلا يمكن أن يظهر مثل القرآن على مثل النبي ﷺ لعدم توفر من يحمل خصوصياته ﷺ من بعده، ومن هنا قد يقال بلغوية البحوث التي ركزت منشأ إعجاز القرآن لعدم ارتكازها على المنشأ الحقيقي للعجز.

هذا ما استفدته من كلامه، **وتلزمه أيضا أمور لم يصرح بها**، وهي:

اللازم الأول: لا فرق بين القرآن والحديث النبوي والحديث القدسي، اللهم إلا أن يقال بأن النبي ﷺ تتكدّر نفسه في بعض الأحوال فيصدر منه الحديث القدسي وتتكدّر في أحوال أخرى بشكل أكبر فيصدر عنه الحديث النبوي، ولا يخفى أن الكدورة قد تؤدي إلى انتفاء العصمة، بل هي مؤدية لها لا محالة.

اللازم الثاني: لا فرق بين عجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن وبين عجزهم عن الإتيان بمثل ما كتبه السيد الخميني نفسه وعجزهم عن الإتيان بمثل بحث كاتب هذه الأوراق، فكل هذه الأمور يستحيل أن تقع من غير مُنشئيها لانتفاء قابلياتهم الخاصة، فلا بد لكي يتيسر الإتيان بمثلها من أن تتوفر ظروف كظروف مُنشئيها تماما لكي تصدر.

فإن قيل: الفرق أن قابلية النبي لن تتكرر لاحقا بخلاف قابلية كاتب التفسير وكاتب هذه الأوراق.

قيل: إن قيل بتكرر قابلية صاحب التفسير وكاتب هذه الأوراق فما المانع من تكرر قابلية سيدنا محمد ﷺ؟! وإن قيل بعدم التكرر فلا فرق بين المعجز وغيره في استحالة وقوعه من الغير.

فالحاصل ان المعجز وفقا لتصوير صاحب التفسير لا يختلف عن أي حادث عادي في العالم.

اللازم الثالث: لا يدل العجز عن أي شيء إلا على عدم توفر القابلية لوجود ذلك الشيء، وهذا الأمر لا علاقة له بالنبوة لا من قريب ولا من بعيد، فالناس عاجزون عن أن يفعلوا ما يفعله إبليس من الوسوسة لعدم قابليتهم، فكان ماذا؟! فهل صار إبليس نبيا؟! أم أصبح مؤيدا من الله تعالى؟!

فالحاصل أن ما ذكره السيد صاحب التفسير من أن الدليل الإني لا بد منه لإثبات الإعجاز لا يفيد شيئا؛ لأنه لا يؤدي إلا إلى إثبات عجزنا -نحن الذين نعرف قابليتنا- عن الإتيان بمثل القرآن، ولا يثبت ذلك استحالة توفر قابلية لاحقا يمكنها أن تأتي بمثل القرآن، ولا يثبت أي علاقة بين الإعجاز والنبوة.

اللازم الرابع: لا يمكن لهذا المفسر أن يأتي بدليل على صفاء نفس مدّعي النبوة إلى الحد الذي يترتب عليه انتساب الكلام الذي يأتي به مدّعي النبوة إلى الله تعالى، فغاية ما في الأمر أن نفسه أصفى منا، وأما أن كلامه كلام الله تعالى وفعله فعل الله تعالى فمن أين له ذلك؟!

اللازم الخامس: يلزم هذا المفسر أن يكون النبي ﷺ هو الذي أنشأ القرآن الكريم بإنشائه الخاص، وغاية ما في الأمر أنه ﷺ لصفاء نفسه ينتسب كلامُه إلى الله تعالى، فلم يتكلم الله تعالى في الحقيقة بشيء، بل الكلام كلام النبي ﷺ ومن إبداعه، وغاية ما في الأمر أن نسبته إلى الله تعالى صحيحة.

وهذا اللازم يكاد يكون صريح كلامه، ولكنني لم أنسبه إليه صريحا احتياطا.

هذا، ولا أظنك أيها القارئ بأقل عجبا مني، ولكن هذا رأيي عيني وعينك، والله المستعان، والحديث ذو شجون!!!

خلال مبدأ أعلى فوق المادة[1]، ولا معنى لتخصيص المعجز النبوي بهذا الأمر!

ويؤيّد هذه الملاحظة ما ذكره أخيرا من أن كل خارق لا بد له من إذن وأمر يتحد معه أو يصاحبه، ولم يفرّق في ذلك بين خارق وخارق، ومن ثَمّ لم يتضح أن المبدأ المنصور لكونه متعاليا عن المادة يغلب كل ما بإزائه؛ لأن هذا المبدأ المنصور ثابت لجميع الحوادث، ولا أقل من ثبوته لأصحاب الخوارق كالسحرة ومن على شاكلتهم.

(١) لاحظ: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، ج٢ ص٤٤-٤٥.

المسلك الثامن: مسلك ابن حزم وابن تيمية القائم على اعتبار المعجزة سنخا متميزا من الخوارق، ومن ثَمّ تكون دلالتها عقلية

ولهذا المسلك بيانان:

البيان الأول: بيان ابن حزم

قال ابن حزم الأندلسي «إذ قد صح -كما ذكرنا- أن الباري تعالى فاعل لكل شيء ظاهر، وقادر على كل مُتَوَهّم لم يظهر، وعلمنا أنّه مُرَتِّب هذه الرتب ومُجريها على عادتها عندنا، وأنّه لا فاعل في الحقيقة غيرُه، ثمّ رأينا خلافا لهذه الرتب قد ظهرت وعاداتٍ قد خُرِقَت وأشياء في حدّ الممتنع -عندنا- قد وجبت وَوُجِدت كصخرة انفلقت عن ناقة وعصا انقلبت حيّة ومِئين من الناس رَوَوْا وتَوَضّؤوا كُلّهم من ماء يسير في قدح صغير يضيق عن بسط اليد لا مادّة له = عَلِمنا أن خارق هذه العادات وفاعلَ هذه المعجزات هو الأوّل الذي أحدَثَ كلَّ شيء، ووجدنا هذه القوى قد أصحبها الله تعالى رجالا يدعوننا إليه ويذكرون أنّه أرسلهم ويستشهدون به فيشهد لهم في هذه الموانع المُحْدَثة منه = عَلِمنا علما ضروريا أنّهم مبعوثون من قِبَله وصادقون فيما أخبروا عنه؛ إذ لا سبيل في طبيعة مخلوق في العالم إلى التحكم على الله عز وجل بمثل هذا.

...

فإن قال قائل: فلعلّ هذا الذي ظهرت منه المعجزات قد ظفر بطبيعة وخاصة قَدَرَ معها على ما ظهر منها.

قيل له -وبالله التوفيق-: إنّ الخواص قد عُلِمت ووجوه الحيل قد أُحكِمَت، وليس في شيء منها إحالة جنس إلى جنس غيره ولا نوع إلى نوع آخر على الحقيقة، وهذه كُلّها قد ظهرت على أيدي الأنبياء ﷺ، فصحّ أنّه من عند الله عز وجل لا مدخل لعلم إنسان فيه ولا حيلة»[1].

وقال «ذهب عبد الله بن زيد وجماعة من الصوفية إلى تجويز المشي على الماء وإحداث

---

(١) أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، ص١١٩-١٢١.

الطعام وخرق الهواء وما أشبه هذا لقوم صالحين.

وذهب جمهور الصالحين إلى إحالة هذا والمنع منه، وهذا الذي لا يجوز غيره؛ لأنّ الله عز وجل أبان الأنبياء ﷺ بالمعجزات الدالّة على صدقهم المُفَرّقة بين دعوى المُدّعين وبينهم، فلو جاز أن يأتي بهذا الأمر أحد سواهم لما كان فيه دليل على صدقهم»[1].

وقال «ورأيت لمحمد بن الطيب الباقلاني أن الساحر يمشي على الماء على الحقيقة وفي الهواء ويَقلُب الإنسانَ حمارا على الحقيقة، وأنّ كل هذا موجود من الصالحين على سبيل الكرامة، وأنّه لا فرق بين آيات الأنبياء وبين ما يظهر من الإنسان الفاضل ومن الساحر أصلا إلا بالتحدي؛ فإنّ النبي يتحدّى الناس بأن يأتوا بمثل ما جاء هو به، فلا يقدر أحد على ذلك فقط، وأن كل ما لم يتحدّ به النبي ﷺ الناس فليست آية له، وقَطَع بأنّ الله تعالى لا يقدر على إظهار آية على لسان متنبّئ كاذب.

وذهب أهل الحق إلى أنّه لا يقلب أحد عينا ولا يُحيلُ طبيعةً إلا الله عز وجل لأنبيائه فقط، سواء تحدّوا بذلك أو لم يتحدّوا، وكل ذلك آيات لهم ﷺ تحدّوا بذلك أم لا.

والتحدي لا معنى له، وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح ولا لساحر ولا لأحد غير الأنبياء ﷺ، والله تعالى قادر على إظهار الآيات على أيدي الكذابين المُدّعين للنبوة، لكنّه تعالى لا يفعل كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه.

قال أبو محمد: وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره؛ برهان ذلك قولُه عز وجل ...، فصح أن كل ما في العالم مما قد رتّبه الله عز وجل الترتيبَ الذي لا يتبدّل وصح أن الله عز وجل أوقع كلّ اسم على مسمّاه فلا يجوز أن يوقَعَ اسمٌ من تلك الأسماء على غير مُسمّاه الذي أوقعه الله تعالى عليه؛ لأنه كان يكون تبديلا لكلمات الله تعالى التي أبطل عز وجل أن تُبَدّل ومنع من أن يكون لها مُبَدّل.

ولو جاز أن تُحال صفات مُسمى منها التي بوجودها فيه استحق وقوع ذلك الاسم عليه لوجب أن يَسقط عنه ذلك الاسم الذي أوقعه الله تعالى، فإذ ذلك كذلك فقد وجب أن كل ما في العالم مما قد رتّبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه فلا

---

(١) أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، ص٢٦٥.

يتبدّل شيء منه قطعا إلا حيث قام البرهان على تَبَدّله، وليس ذلك على أحد وجهين: إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المني حيوانا والنوى والبذور شجرة ونباتا وسائر الاستحالات المعهودات، وإمّا استحالة لم تُعهد قط ولا بنى الله تعالى العالم عليها، ولذلك قد صح للأنبياء ﷺ شواهد لهم على صحة نبوّتهم وجود ذلك بالمشاهدة ممن شهدهم ونقله إلى من لم يشاهده بالتواتر الموجب للعلم الضروري، فوجب الإقرار بذلك وبقي ما عدا أمر الأنبياء ﷺ على الامتناع، فلا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه؛ لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممتنع في العقل كما قدّمنا، ولو كان ذلك ممكنا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وأمكن كل ممتنع...

...

وكل هذه الوجوه التي ذكرناها [يشير إلى ما ذكره من خصائص السحر] ليست من باب معجزات الأنبياء ﷺ ولا من باب ما يدّعيه أهل الكذب للسحرة والصالحين؛ لأن معجز الأنبياء هو خارج عن الرتب وعن طبائع كل ما في العالم وعن بنية العالم، لا يجري شيء من ذلك على قانون ولا على سنن معلومة، لكن قلب عين وإحالة صفات ذاتية كشق القمر وفلق البحر واختراع طعام وماء وقلب العصا حية وإحياء ميّت قد أرِمَ وإخراج ناقة من صخرة ومنع الناس من أن يتكلّموا بكلام مذكورا[1] ومن أن يأتوا بمثله وما أشبه هذا من إحالة الصفات الذاتية التي بوجودها تُستَحق الأسماء ومنها تقوم الحدود وهذا بعينه هو الذي يدّعيه المبطلون للساحر والفاضل.

قال أبو محمد: وإنّما يلوح الفرق جدا بين هذين السبيلين لأهل العلم بحدود الأسماء والمُسمّيات وبطبائع العالم وانقسامه من مبدأه من أجناس أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه وما هو من أعراضه ذاتي وما هو منها غيريٌّ وما يُسَرّع الاستحالة والزوال من الغيريّ منها وما يُبَطِّئ زواله منها وما يثبت منها ثبات الذاتي وإن لم يكن ذاتياً، والفرق بين البرهان وبين ما نظن أنه برهان وليس برهانا، والحمد لله على ما وهب وأنعم به علينا

---

(١) كذا.

لا إلـه إلا هو»[١].

وحاصل ما أفاده ابن حزم يرجع الى **النقاط التالية**:

النقطـة الأولى: الله سـبحانه هـو الذي نظـم هذا الكون بسـنة مطّردة مطلقـة بحيث يكون النظـام الكـوني ذاتيا ضروريـا للمادة وبحيث يكـون خرق هـذا النظام مسـتحيلا في نظرنا[٢].

النقطـة الثانيـة: انخـراق هذه العـادة المسـتحكمة لا بد مـن أن يقع من الله تعـالى؛ لأن الله تعـالى هـو الـذي طَبَعَ الأشـياء عـلى ما هي عليـه وجعلها عـلى ما هـي عليه فيسـتحيل أن يقع التغيـير من غـيره تعالى.

وهـذا الخـرق للعادة والسـنة مغاير للحيل والسـحر والاسـتفادة من خصائص الأشـياء؛ لأن كل ذلـك لا يصـل إلى حـد قلـب الطبائع عما هي عليـه، بينما المعجـز كذلك.

النقطـة الثالثـة: ارتبـط الخـارق الكـوني بأنـاس يدعوننـا إليـه ويذكـرون أنـه أرسـلهم ويستشـهدون بـه فيشـهد لهـم.

يعلم من هذا كله أن هؤلاء المدّعين صادقون.

وقـد ادّعـى ابـن حـزم أن الله تعـالى لمّـا أبـان الأنبيـاء عـن غيرهـم بالمعجـز كان إحداث المعجـز عـلى يـدي غيرهـم منافيـا لدلالـة المعجـز عـلى النبوة.

يلاحظ على بيان ابن حزم:

أولا: افـتراض العلاقـة الضروريـة بـين طبائـع الأشـياء وآثارهـا يقتـضي اسـتحالة قلب الطبيعـة عـما هـي عليـه؛ إذ مـن المسـتحيل أن يرتفع الـلازم ويبقى الملـزوم، فلا يخلـو أمر ابن حـزم: إمّـا أن يدّعـي أن العلاقـة ليسـت ضروريـة ذاتيـة ومن ثَـمّ يمكـن خرقهـا أو أن يقول بذاتيتهـا وضرورتهـا ومـن ثَـمّ فـلا يمكـن خرقهـا، وأما الجمـع بـين الذاتية والخـرق فمحال

---

(١) أبو محمد علي ابن حزم الأندلسي، الفِصَل في الملل والأهواء والنّحَل، ج٣ ص١٦٨-١٧١.

(٢) يـرى ابـن حـزم أن المحـال محـال بـإرادة الله لا لأنـه في ذاته محال، قـال في كتابه علـم الـكلام ص٧٣ «وهو تعـالى مرتّب كل ما خلـق، فهـو الـذي أوجـب الواجب وأمكـن الممكن وأحـال المحال، ولو شـاء أن يفعـل ذلك على خلاف مـا فعله لـما أعجزه ذلك ولـكان قـادرا عليه، ولـو لم يكن كذلـك لكان مضطـرا لا مختارا».

وجمع بين النقيضين.

ثانيا: ارتباط الخارق الكوني بمن يدّعي النبوة في مقام الاستشهاد لا يعني أن الخارق قد وقع للتصديق ما لم تتقرر دلالة الخارق على الصدق وما لم يثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، وكلا الأمرين لم يُثبتهما ابن حزم ولم يأت بما يكون بديلا لهما لإثبات المطلوب.

وبعبارة أخرى: لا يوجد في كلمات ابن حزم ما يُبيّن دلالة المعجز على التصديق، غاية ما في كلامه بيان اختصاص خرق القانون الطبيعي بالله تعالى، وهذا لا يستلزم التصديق.

ثالثا: يفترض ابن حزم أن الخارق للقانون الطبيعي جاء لإبانة النبي من غيره، ومن ثم لم يصح أن تجري المعجزة على يد الكاذب بل على يد غير النبي من الأولياء، ولكن هذا أول الكلام.

فابن حزم بدلا من أن يُثبت اختصاص الخارق بالأنبياء ومن ثم يُثبت عدم جريان الخارق على يد الكاذب أو الصالح = بدلا من ذلك جرى بطريقة عكسية فافترض أن الخارق لو كان جاريا على يد الكاذب أو الصالح للزم انتفاء دلالة الخارق على صدق مدعي النبوة، ولم يأت بما يدل على أن الخارق لإبانة الصادق من الكاذب في دعوى النبوة.

البيان الثاني: بيان ابن تيمية

ويمكن توضيحه بالنقاط التالية:

النقطة الأولى: مراتب الخوارق ثلاث: آيات الأنبياء ثمّ كرامات الصالحين ثم خوارق الكفار والفجار كالسّحرة والكهّان وما يحصل لبعض المشركين وأهل الكتاب والضلّال من المسلمين[١].

وكل مرتبة مغايرة سنخا للمرتبة الأخرى؛ إذ لو لم يحصل التغاير سنخا لم يكن للمعجز أي دلالة؛ لأن شرط الدليل أن يكون مساويا للمدلول أو أخص منه ولا يصح أن يكون أعم منه، فلو لم تكن معاجز الأنبياء مغايرة سنخا لغيرها لم تدل على النبوة[٢].

ومن هنا لا يشترط في معجزة النبي أن يستدل النبي بها[٣]، كما يؤيد ذلك ما نقل إلينا من معاجز للأنبياء عليهم السلام؛ فإنهم عادة لم يكونوا يستدلّون بها[٤]، فالنبي محمد صلى الله عليه وآله لم يتحدّ إلا بالقرآن مع تنوع معاجزه صلى الله عليه وآله[٥].

النقطة الثانية: ما يحصل للصالحين من الخوارق تُعدّ خوارقهم من معجزات الأنبياء؛ لأنّهم يدّعون أن ذلك حصل لهم لاتّباعهم الأنبياء[٦].

النقطة الثالثة: مع كون خوارق الصالحين من معجزات الأنبياء إلا أنّها لا تبلغ مبلغ معجزات الأنبياء ولا يبلغ الصالحون مبلغ الأنبياء في درجة القرب والإيمان، وثمرة عدم بلوغ خوارق الصالحين مبلغ معاجز الأنبياء أن لا تحصل دلالة على عصمة الصالح غير النبي عندما يحصل على يديه الخارق[٧].

---

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٣٠.

(٢) ن.م، ج١ ص١٥١ وص١٧٤-١٧٩ وص٤٦٨-٤٧٢.

(٣) ن.م، ج١ ص٥٧٦-٥٨٢.

(٤) ن.م، ج١ ص٤٧٤-٤٧٧.

(٥) ن.م، ج١ ص٥١٦-٥١٧ وج٢ ص٧٥٩-٧٦٠.

(٦) ن.م، ج١ ص١٣١ وص١٤٥-١٤٦ وص٤٧٧-٤٧٨ وج٢ ص٧٨٨-٧٨٩.

(٧) ن.م، ج١ ص١٣٢ وج٢ ص٧٦٨-٧٧٠.

النقطة الرابعة: يعلم العقلاء أن خوارق الأنبياء مغايرة لخوارق غيرهم، فهي تختص بالأنبياء ﷺ[١]، وهذا يُعلم من سيرة الأنبياء المعلومة بالضرورة على مرّ التاريخ، قال «ومن هذا سنة الله في الفرق بين الأنبياء وأتباعهم وبين مكذّبهم، قال تعالى ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾[٢] وقال تعالى ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾[٣] وقال تعالى ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[٤] وقال تعالى ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُواْ فِي ٱلْبِلَٰدِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ﴿٣٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٥]؛ فإن هذه العجائب والآيات التي للأنبياء:

تارةً تُعلَم بمجرد الأخبار المتواترة وإن لم نشاهد شيئا من آثارها، وتارة تُشاهد بالعيان آثارها الدالة على ما حدث، كما قال تعالى ﴿وَعَادًا وَثَمُودَاْ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمْۖ﴾[٦] وقال تعالى ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةًۢ بِمَا ظَلَمُوٓاْ﴾[٧] وقال تعالى ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴿١٣٧﴾ وَبِٱلَّيْلِۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾[٨] وقال تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ﴿٧٦﴾ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ وَإِن كَانَ أَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ لَظَٰلِمِينَ ﴿٧٨﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿٧٩﴾﴾[٩] أي لبطريق موضح متبين لمن مرّ

---

(١) ن.م، ج١ ص٤٨٥-٥٠٠.

(٢) آل عمران:١٣٧.

(٣) فاطر:٤٣.

(٤) الحج:٤٦.

(٥) ق:٣٦-٣٧.

(٦) العنكبوت:٣٨.

(٧) النمل:٥٢.

(٨) الصافات:١٣٧-١٣٨.

(٩) الحجر:٧٥-٧٩.

بـه آثارهم(١).

وهـذه الأخبـار كانـت منتـشرة متواتـرة في العـالم، وقـد عَلِـمَ النـاس أنهـا آيـاتٌ للأنبياء وعقوبـةٌ لمكذبيهـم، لهـذا كانـوا يذكرونهـا عنـد نظائرهـا للاعتبار، كما قـال مؤمـن آل فرعون ﴿وَقَالَ ٱلَّذِيٓ ءَامَنَ يَٰقَوۡمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُم مِّثۡلَ يَوۡمِ ٱلۡأَحۡزَابِ ۝٣٠ مِثۡلَ دَأۡبِ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ۝٣١﴾(٢) وقـال شـعيب ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖۚ وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ ۝٨٩﴾(٣)»(٤).

النقطة الخامسة: يمكن إجمال الفرق بين آيات الأنبياء وخوارق غيرهم بالتالي(٥):

الجهة الأولى: الفروق من جهة نفس الآتي بالخارق:

الأول: النبـي صـادق فيـما يُخـبِرُ بـه لا يكـذب قـط، والسـحرة والكُهّـان لا بـد مـن أن يكذبـوا.

الثاني: النبي مؤمن وهؤلاء كفار(٦).

الثالث: الأنبياء يُصدّق بعضهم بعضا وهؤلاء يكذب بعضهم بعضا(٧).

الجهة الثانية: الفروق من جهة دعوة الآتي بالخارق:

الأول: الأنبيـاء لا يأمـرون إلا بالعـدل وطلـب الآخـرة وعبـادة الله وحـده، ومخالفوهـم

---

(١) كذا.

(٢) غافر: ٣٠-٣١.

(٣) هود: ٨٩.

(٤) ن.م، ج١ ص٤٩٠-٤٩٢ وج٢ ص٦٢٤-٦٢٨.

(٥) كلـمات ابـن تيميـة في هـذا السـياق مضطربـة جـدا، وكثـيرا مـا يذكـر أمـورا متداخلـة، وقد حاولـت تقسـيم ما ذكره تقسـيما منطقيـا، ولم أحـذف مـا تداخـل مـع غـيره، وقـد جمع ابـن تيميـة الفـوارق في موضعين مـن كتابـه، فلاحظ: تقـي الدين ابـن تيمية الحـراني، النبـوّات، ج١ ص٥٣٢-٥٣٤ وج٢ ص١٠٢٩-١٠٤٩.

(٦) ن.م، ج٢ ص٩٥١.

(٧) ن.م، ج٢ ص٦٣٦.

يدعـون إلى الـشرك والظلـم ويعظّمـون الدنيا.

الثـاني: النبـي لا يأمـر إلا بجنـس مـا أمـرت بـه الأنبيـاء قبلـه، فلـه نظـراء يُعتـبَر بهـم، والسـاحر والكاهـن كذلـك، لهـما سـلف يتعيّنـان بالاعتبـار بـه.

الثالـث: النبـي لا يأمـر إلا بمصالـح العبـاد في المعـاش والمعـاد، فيأمـر بالمعـروف وينهى عـن المنكـر ويأمـر بالتوحيـد والإخـلاص والصـدق وينهى عـن الـشرك والكـذب والظلم، فالعقـول والفِطَـر توافقه كـما توافقه الأنبيـاء قبله، فيصدّقـه صريح المعقـول وصحيح المنقول الخـارج عمّا جـاء به.

الجهة الثالثة: الفروق من جهة سنخ الخارق:

الأول: السـحر والكهانـة معتـادان لأصحابهـا، وآيـات الأنبيـاء لا تكـون إلا لهـم ولمـن اتّبعهم.

فأخبـار الكهـان الغيبيـة -مثال- غـير معتادة من غيرهـم ولكنها ذات خاصيـة تختلف بها عـن أخبار الأنبيـاء، وهي أن الكـذب في الكهان كثير بخـلاف الأنبياء[1].

الثـاني: معاجـز الأنبيـاء أفعـال صـادرة مـن الله عـلى يـد النبـي، وأمـا خـوارق غيرهـم فتحصـل بأفعـال هـؤلاء الفاسـدة.

الثالث: آيات الأنبياء لا تُعارض بمثلها بخلاف خوارق الكُهّان والسحرة.

الرابـع: خـوارق غـير الأنبياء ليسـت خارقة لعـادات بنـي آدم عليه السلام، بـل كل ضرب منها معتـاد لطائفـة غـير الأنبياء، وأمّـا آيات الأنبيـاء فليسـت معتادة لغـير الصادقين.

ولـه عبـارات أخرى يُسـتفاد منهـا أن معاجـز الأنبياء خارقـة لجميع العـادات، وأنها بهذا اللحـاظ تمتاز وتتنقـح وتتميّز عـن غيرها[2].

الخامـس: آيـات الأنبيـاء قد لا يقـدر عليها مخلـوق مطلقا، وخـوارق غيرهم يقـدر عليها

(١) ن.م، ج١ ص٤٧٢-٤٧٤.

(٢) ن.م، ج٢ ٨١٩ وص٨٢٣ وص٨٢٦.

المخلوقون، فمعاجز الأنبياء خارجة عن مقدور البشر بل عن مقدور[1] مطلق الحيوان بخلاف خوارق المنحرفين؛ فإنها مقدورة للحيوان فقتلُ الساحرِ وتمريضُه لغيره معروف للناس بالسحر وغير السحر، وكذلك ركوب المكنسة أو الخابية أو غير ذلك حتى تطيرَ به فعل مقدور للحيوان الذي يطير كالطيور والجن، وكذلك نقل الأشياء من موضع إلى آخر كما ادّعى العفريت للنبي سليمان عليه السلام فإن التحريك مقدور للحيوان، وكذلك الإخبار ببعض الغائبات مع الكذب أحيانا وبشكل إجمالي.

وهذا بخلاف قلب جنس إلى جنس كقلب العصا حية وخلاف زيادة جنس الشيء من غير إضافة كنبع الماء من بين الأصابع ليصير كثيرا من دون زيادة وخلاف الإخبار بالغائبات مع الصدق الدائمي والإخبار الغيبي المُفَصّل بعيد الوقوع والإخبار بما يُؤكل وما يُدّخر مع تسمية الله تعالى عليه وخلاف الانتقال من موضع إلى آخر مع الاطلاع على الآيات كما في الإسراء والمعراج[2].

الجهة الرابعة: الفروق من جهة مصدر الاقتدار على الخارق:

الأول: السحر والكهانة يُنالان بالتعلّم والاكتساب بخلاف النبوة؛ فإنها هبة من الله.

الثاني: لو قُدّر أن النبوة تُنال بالكسب لكانت تُنال بالأعمال الصالحة لا تحصل بالكذب من دون الله فضلا عن الكذب على الله، فالطريق الذي تحصل به -لو حصلت به- مُستلزم للصدق.

الثالث: إذا كانت آيات الأنبياء من الملائكة فهي مُصَدِّقة؛ لأن الملائكة لا تكذب على الله تعالى، وآيات الأنبياء لا تحصل بالدعاء بخلاف الكرامات.

فإذا تمّت هذه النقاط الخمس عُلِمَ أن المعجز سنخ خاص ممتاز يدل على النبوة بمجرد حدوثه على يد شخص وإن لم يتحدّ ويدّعِ[3].

---

(١) قال ابن تيمية في هذا السياق «وأعني بالمقدور: ما يمكنهم التوصّل إليهم بطريق من الطرق» (النبوات ج٢ ص٩٥١).

(٢) ن.م، ج١ ص١٣٣-١٤١ وص٥٠٠-٥٠٩ ج٢ ص٩٥٠-٩٥٧.

(٣) من عيوب مسلك ابن تيمية أنه مشوّش جدا وغير منضبط بضوابط الاستدلال المنطقي، وهذا الأمر سبّب لكاتب هذه الأوراق مشكلة في تقرير مذهبه، ومن هنا فتقرير هذا المذهب بهذه الصورة أقرب إلى الاجتهاد منه إلى الإخبار.

ولابن تيمية كلمة جامعة في تقرير مذهبه حيث يقول «فإن قيل: قد ذكرتم أن آيات الانبياء هي الخوارق التي تخرق عادة

يلاحظ على بيان ابن تيمية:

أولا: عمدة هذا المسلك هي النقطة الرابعة، وهذه النقطة تفترض تواترا للنبوات السابقة مع تواتر خصائصهم وخصائص معاجزهم، وقد مر في نقد ذلك الدليل العاشر من أدلة النبوة المبحوث عنها في هذا الكتاب.

ثانيا: ما ذكره ابن تيمية من فروق بين المعاجز وخوارق السحرة والكهنة يبتني على جملة من المصادرات التي لا تثبت إلا بثبوت الأديان، وهذا أول الكلام في المقام.

ثالثا: لم يبيّن ابن تيمية كيف تتقرر نبوات الأنبياء الذين ليس لهم سلف معلوم بحيث لا يُعرَف جنس النبوات كقوم نوح عليه السلام، وهو رغم التفاته لهذا السؤال لم يأتِ بجواب عنه!!![1]

جميع الثقلين، فلا تكون لغير الانبياء ولغير من شَهِدَ لهم بالنبوة، وهذا كلام صحيح فصلتم به بين آيات الانبياء وغيرهم بفصل مطرد منعكس، بخلاف من قال: هي خرق العادة، ولم يميّز بينها وبين غيرها، وتكلّم في خرق العادة بكلام متناقض ...، فذكرتم الدليلَ، لكن لم تذكروا الحقيقة التي بها صار الدليل دليلا.

قيل: لا بد أن تكون مما يعجز عنها الإنس والجن؛ فإن هذين الثقلين بعث إليهم الرسل ...، والإنس والجنّ منهم من آمن بالرسل ومنهم من كذّبهم، فلا بد أن يكون مما لا يقدر عليها جنس الإنس والجن، ثمّ الكرامات يَخُصُّ بها المؤمنين من الطائفتين، وأما آيات الأنبياء التي بها تثبت نبوّتهم وبها وجب على النّاس الإيمان بهم فهي أمر يخص الأنبياء لا يكون للأولياء ولا لغيرهم، بل يكون من المعجزات الخارقة للعادات الناقضة لعادات جميع الإنس والجن غير الأنبياء، فما كان الإنس أو الجن يقدرون عليه فلا يكون وَحدَهُ آية للنبي، وما تقدر عليه الملائكة فذاك قد يكون من آياتهم لأنهم لم يرسلوا إلى الملائكة، والملائكة لا تفعل شيئا إلا بإذن الله، فما تفعله الملائكة معهم فهو بإذن الله، وهو ما خص به الأنبياء، بخلاف الإنس والجن، وخاصّتها التي تمتاز بها عن غيرها أن تكون آية ودليلا على نبوّتهم، فكل ما استلزم نبوّتهم فهو آية لهم، وما لا يستلزم نبوّتهم فليس بآية، وليست مختصة بجنس من الموجودات بل تكون في جنس العلم والإخبار بغيب الرب الذي اختص به وتكون في جنس القدرة والتصرف والتأثير في العالم، وهي مقدورة للرب فله سبحانه أن يجعلها في أي جنس كان من المقدورات، ولهذا تنوعت آيات الانبياء، بل النبي الواحد تتنوع آياته، فليس القرآن الذي هو قول الله وكلامه من جنس انشقاق القمر، ولا هذا وهذا من جنس تكثير الطعام والشراب كنبع الماء من بين الأصابع، وهذا كما أن آيات الرب الدالة على قدرته ومشيئته وحكمته وأمره ونهيه لا تختص بنوع فكذلك آيات أنبيائه، فهذا مما ينبغي أن يعرف ولكن خاصتها أنها لا تكون إلا مستلزمة لصدق النبي وصدق الخبر بأنّه من نبي، فلا تكون لمن يكذبه قط ولا يقدر أحد من مُكَذّبي الأنبياء أن يأتي بمثل آيات الانبياء، وأما مصدقوهم فهم معترفون بأن ما يأتون به هو من آيات الأنبياء مع أنه لا تصل آيات الأتباع الى مثل آيات المتبوع مطلقا، وإن كانوا قد يشاركونه في بعضها كإحياء الموتى وتكثير الطعام والشراب، فلا يشركونه في القرآن وفلق البحر وانشقاق القمر لأن الله فضل الأنبياء على غيرهم، وفضّل بعض النبيّين على بعض، فلا بد أن يمتاز الفاضل بما لا يقدر المفضول على مثله؛ إذ لو أتى بمثل ما أتى لكان مِثلَه لا دونه» (تقي الدين ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج٢ ص٨٢٦-٨٢٩).

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، ج١ ص١٧٤.

هذا، وقد تابعت كتاب ابن تيمية في النبوات كاملا فلم أجد الجواب، نعم، ذكر في شرح الإصبهانية ص٥٥٤ «فالنبوّة في

رابعـا: يستشـهد ابـن تيميـة بكثـير من النصـوص مـن دون أن يكون لهـا علاقة بـما يروم إثباتـه، وتفصيـل ذلـك موكـول إلى البحـث القرآني، وأمـا البحث الحـالي فعقـلي، ولذلك لن يتـم التعرض لاستشـهاده بالآيـات هنا.

الآدميّين هـي مـن عهـد آدم عليه السلام، فإنّـه كان نبيـا وكان بنوه يعلمـون نبوّتـه وأحوالَه بالاضطـرار»، ويُفهم منـه أن العلـم بنبوة آدم عليه السلام كان باضطـرار، فهـل يلتـزم ابـن تيميـة بذلـك في كل نبي لا يعلـم قومه بجنـس النبوات السـابقة؟! لم يتضح لي ذلـك، على أن دعـوى الاضطـرار في آدم عليه السلام ممـا لا أعلم لهـا وجها!

المسلك التاسع: مسلك لابن تيمية يعتمد على مبدأ الكمال والنقص

قال «وأما الذين سلكوا طريق الحكمة فلهم أيضا مسالك، مثل أن يقال: إن الله سبحانه وتعالى إذا بعث رسولا أَمَرَ النَّاسَ بتصديقه وطاعته، فلا بد أن ينصب لهم دليلا يدلُّهم على صدقه؛ فإنّ إرسال رسول بدون علامة وآية تُعَرِّف المرسَلَ إليهم أنه رسول قُبْحٌ وسَفَهٌ في صرائح العقول، وهو نَقْصٌ في جميع الفِطَرِ، وهو سبحانه منزّه عن النقائص والعيوب، ولهذا يُنكِر على المشركين أنّهم يصفونه بما هو عندهم عيب ونقص لا يرضونه لأنفسهم، مثل كون مملوك أحدِهم شريكَه يساويه؛ فإنّ هذا من النقائص والعيوب التي ينزّهون أنفسهم عنها ويعيبون ذلك على من فعله من الناس، فإذا كان هذا عيبا ونقصا لا يرضاه الخلق لأنفسهم لمنافاته الحكمة والعدل فإن الحكمة والعدل تقتضي وضع كل شيء موضعَه الذي يليق به ويصلح به، فلا تكون العين كالرجل، ولا الإمام الذي يؤتم به في الدين والدنيا في آخر المراتب، والسفلة من أتباعه في أعلى المراتب، ...[1]

فهذه الطريقة -وهو أن ما يستحقه المخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه فالخالق أولى به، وما يُنَزّه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق أولى بتنزيهه من كل عيب وذم ...

فلذلك يقال: الواحد من الناس قادر على إرسال رسول وعلى أن يرسل نشابة وعلامة يَعرِفُ المرسَلُ إليهم بها صدقَه، فكيف لا يقدر الرب على ذلك؟!

ثم إذا أرسله إليهم وأمرهم بتصديقه وطاعته ولم يُعرِّفْهم أنّه رسوله كان هذا من أقبح الأمور، فكيف يجوز مثل هذا على الله؟!

ولو بعثه بعلامة لا تدلّهم على صدقه كان ذلك عيبا مذموما، فكل ما ترك من لوازم الرسالة: إما أن يكون لعدم القدرة، وإما أن يكون للجهل والسفة وعدم الحكمة، والرب أحق بالتنزيه عن هذا وهذا من المخلوق.

فإذا أرسل رسولا فلا بد أن يعرّفهم أنه رسولُه ويبيّن ذلك، وما جعله آية وعلامة

(١) أطال هنا في ذكر الأمثلة.

ودليلا على صدقه امتنع أن يوجد بدون الصدق، فامتنع أن يكون للكاذب المتنبي؛ فإن ذلك يقدح في الدلالة، فهذا ونحوه مما تعرف به دلالة الآيات من جهة حكمة الرب»[١].

والحاصل من هذا المسلك يتضح من خلال **النقاط الآتية**:

النقطة الأولى: إذا بعث الله رسولا فلا بد من أن ينصب علامة تكشف عن صدقه، ومخالفة ذلك سفه ونقص.

النقطة الثانية: لا ريب في أن الملوك من البشر مقتدرون على إرسال الرسل ونصب العلامات الدالة على نصبهم، ولا ريب أن العجز عن هذا نقص.

النقطة الثالثة: كل كمال للخلق لا بد من أن يتصف الله به بصورة أكمل.

ويتحصّل من هذه النقاط أن الله تعالى لا بد من أن يكون متمكّنا من نصب علامة على صدق من يريد إرساله، وليس ذلك إلا المعجز، فيثبت المطلوب.

يلاحظ على هذا المسلك:

أولا: هذا الدليل لا يثبت سوى كونه تعالى قادرا على إثبات النبوات إن أراد تعالى الإرسال، فهو فرع كونه تعالى مريدا لإرسال النبوات، وهذا مما لا بد من إثباته في رتبة سابقة.

ثانيا: لو سُلِّم كونه تعالى مريداً بعثَ الأنبياء ﷺ فهو سبحانه قادر على إثبات النبوات من خلال خلق العلم الضروري بالنبوة، ومن غير الواضح أن انتفاء دلالة المعجز حينئذ مساوق لنقصه تعالى إلا إن قيل بوجود محذور في خلق العلم الضروري بالله تعالى، وقد مر الكلام في ذلك[٢].

ثالثا: هذا المسلك ليس في عرض بقية المسالك؛ إذ هو مجرد محاولة لإثبات أن لله تعالى طريقا إلى إثبات النبوات، وأن هذا الطريق لا يُجريه الله تعالى إلا على يد الأنبياء، وأما

(١) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوات، ج٢ ص٨٥١-٨٥٧.

(٢) وقد مر الكلام حول هذه النقطة في الطريقة الخامسة والطريقة السادسة لدفع الإشكال الأول من الإشكالات المطروحة على مسلك العدلية.

ماهيـة هـذا الطريـق وشروطـه فهـي لا تتبـيّن منـه، فلا بـد من اعتـماد بيـان معتبرٍ لتأسيسـها، وهـذا ممـا لم يتبـيّن في هـذا الطريق، فهـذا الطريق بحاجـة إلى مسـلك آخر يقرر دلالـة المعجزة عـلى النبـوة وكيفيتها.

فالحاصـل مـن هـذه الملاحظـات أن هـذا المسـلك فاقد لبيـان دلالـة المعجز عـلى الصدق التي هـي محـل الكلام.

المسلك العاشر: تكثّر الخوارق المؤيّدة لمسار مُدّعي النبوة تدل على صدقه

قد سبق في بعض المسالك أن دلالة الخارق دلالة بحكم الدلالات الوضعية، ومن هنا اشتُرِط في المسلكيْن الأول والثاني تطابق الخارق مع الدعوى لتتم الدلالة على التصديق، وقد في مر في تنبيهات المسلك الأول أنه لا يُشترط في دلالة الخارق على التصديق أن يُبَيِّن المدّعي خصائص المعجز التي سيأتي بها، ونزيد هنا أنه يُمكن أن تتقرّر دلالة على التصديق من خلال تكثّر الخوارق وانسجامها مع تحرّكات المدّعي، فينكشف من اجتماعها تصديقٌ إلهي له، وذلك باعتبار تقرر دلالات التزامية على التصديق في كل خارق منسجم مع حركة المدّعي، فهذه الدلالات وإن لم تكن كافية لوحدها إلا أنها باجتماعها وتكثّرها تُشكّل دلالة قاطعة على التصديق.

ففي هذا المسلك تدخل جميع خوارق الأنبياء وإن لم تكن مفعولة على وجه تصديق المُدّعي مُباشرة، كالخوارق المفعولة لأجل نصر المدّعي كإلقاء الرعب في قلوب الأعداء، والخوارق المفعولة لأجل إكرام المدّعي كتكثير الطعام بين يديه، والخوارق المفعولة لأجل دفع بعض الأضرار عن المدّعي كتكلّم الطعام المسموم بين يديه، ونحو ذلك؛ فإن هذه الخوارق وإن لم تكن دالة على التصديق مباشرة إلا أن لها دلالات التزامية على تصديق المدّعي تتراكم ليحصل الاطمئنان بل اليقين بأن الله تعالى مؤيد لهذا المدّعي مُصَدِّقٌ له.

وهذا المسلك تامٌّ صحيح لا إشكال فيه، ولكن لم أجد من ذَكَرَه رغم تعارف استدلال المتكلمين بمعاجز من هذا القبيل على نبوّة النبي محمد ﷺ، والحمد لله على هدايته وتوفيقه.

خلاصة الكلام في مسالك دلالة المعجز

قد تبيّن مما سبق صحة خصوص المسلك الأول والمسلك العاشر من مسالك دلالة المعجز على النبوة، وهذا مع إرجاع المسلك الثالث إلى المسلك الأول، وتبيّن أن المعجز دليل قاطع على النبوة لا يقبل الشك والإنكار، كما وصفه الله تعالى بالبيّنة والآية والبرهان والبصيرة والمُبصِرة.

وبهذا يتم البحث في الدليل الخامس عشر من أدلة النبوة، وبذلك يتم الكلام على أدلة النبوة، والحمد لله وحده.

الخاتمة

● بعد فحص التراث الفكري للباحثين في العقيدة الدينية أمكن الوقوف على خمسة عشر دليلا على النبوة ترجع بعد المداقة والتحليل إلى ستة ملاكات:

الملاك الأول: كاشفية الخصال الحسنة عن الصدق في الدعوى.

الملاك الثاني: كاشفية انتفاء الكذب عند توفر دواعيه عن الاتصاف بالصدق والتحرز عن الكذب.

الملاك الثالث: كاشفية معلولات النبوة عن النبوة.

الملاك الرابع: كاشفية إقتناع العقلاء عن وجود أدلة مقنعة على النبوة.

الملاك الخامس: كاشفية كثرة المؤمنين عن وجود عقلاء مقتنعين فيكشف عن أدلة مقنعة .

الملاك السادس: خرق العادة والقانون الطبيعي.

هذه الملاكات الستة هي عمدة أدلة النبوة التي ترجع إليها جميع الأدلة المطروحة.

● الملاكان الأول والثاني يُثبتان الصدق الأخلاقي ولا يُثبتان الصدق الواقعي، ولكن تمت صياغة بيان يبتني على التحسين والتقبيح العقليين لأجل إثبات الصدق الواقعي.

● لا نكاد نجد للملاك الثالث تقريبا علميا صحيحا قابلا للتطبيق لإثبات النبوات.

● الملاكان الرابع والخامس لا يكشفان عن النبوة بل يكشفان عن دليل مُقنع على

النبوة، فينبغي النظر إلى الدليل المقنع نفسه، ولا يجوز الاعتماد عليهما.

- تم الوقوف على عشرة مسالك في تقرير دلالة المعجز لم يتم منها سوى الأول والعاشر مع إرجاع الثالث إلى الأول، وهما يُفيدان الدليل القاطع على النبوة في تمام ما يُبلّغه النبي عن ربه، وهما مبنيان على التحسين والتقبيح العقليين وعلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح، والأول منهما هو المشهور بين المتكلمين، وقد تم -بفضل الله- الجواب عما أورِد عليه من شبهات.

- المسلك الأول هو المسلك المشهور عند العدلية، وقد أَبدع العدلية في إيراد الشبهات على أنفسهم وتقريرها بكل إنصاف مع الرد العلمي المحكم، وقد عرضوا بذلك مشهدا من أعظم مشاهد القوة الفكرية للإسلام.

- للأشاعرة محاولات متعددة لإثبات النبوة من دون اعتماد على التحسين والتقبيح العقليين، تم جمعها ونقدها جميعا.

- مسلك الفلاسفة في إثبات النبوات يفتقد التقرير الفني الدقيق، ومحاولات بعضهم كابن رشد والسيد الطباطبائي لا تتم.

- يعجز كل من استشكل في التحسين والتقبيح العقليين -كالأشاعرة وغالب الفلاسفة- عن إثبات النبوات بأي صياغة منها.

- يعجز كل من أبطل تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض -كالأشاعرة والفلاسفة- عن إثبات النبوات بل عن إثبات كاشفية مطلق النصوص الشرعية عن الواقع.

- تعجز نظرية العناية الفلسفية عن إثبات النبوة العامة فضلا عن الخاصة.

- ما ذكره بعض الفلاسفة حول حقيقة المعجز لا ينسجم مع بعض القطعيات ككون القرآن الكريم كلام الله تعالى حقيقة.

- تميّزت محاولات ابن حزم الأندلسي وابن تيمية بالإبداع وعدم الانسياق مع المطروح، ولكنها ضعيفة، فباءت بالفشل.

والحمد لله وحده

قائمة المصادر

١. أبـو الـبركات عبـد الله بن أحمد بـن محمود النسـفي، الاعتماد في الاعتقـاد، تحقيق: د. عبد الله محمـد عبد الله إسـماعيل، الناشر، المكتبـة الأزهرية للتراث، القاهـرة، الطبعة الأولى.

٢. أبـو بكـر محمـد بـن الطيـب الباقـلاني، البيـان عـن الفـرق بـين المعجـزات والكرامات والحيل والكهانة والسـحر والنارنجات، تحقيق: الأب ريتشرد يوسـف مكارثي اليسـوعي، النـاشر: المكتبة الشرقيـة، بيروت، الطبعـة الأولى.

٣. أبـو بكـر المرادي الحضرمـي، عقيـدة أبي بكر المـرادي الحضرمي، تحقيـق: د. جمال علال البختـي، النـاشر: مركـز أبي الحسـن الأشـعري للدراسـات والبحـوث العقديـة، الربـاط، الطبعة الأولى.

٤. أبـو جعفـر محمـد بن أحمد بـن محمد السـمناني، البيان عـن أصول الإيمان والكشـف عن تمويهـات أهـل الطغيـان، تحقيـق: د. عبـد العزيـز بن رشـيد الأيـوب، النـاشر: دار الضياء، الكويـت، الطبعة الأولى.

٥. أبـو حامـد محمد بن محمـد بن محمد الطـوسي الغزالي، الاقتصـاد في الاعتقـاد، تعليق: د. مصطفـى عبد الجواد عمـران، النـاشر: دار البصائر، القاهرة، الطبعـة الثانية.

٦. أبـو حامـد محمـد بن محمـد بن محمد الطـوسي الغـزالي، مجموعة رسـائل الإمـام الغزالي، النـاشر: دار الكتب العلميـة، بيروت، الطبعة السادسـة.

٧. أبـو حامـد محمـد بن محمد بـن محمد الطـوسي الغزالي، المنقذ مـن التقليد، تحقيـق: د. علي

بو ملحم، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى.

٨. أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي؛ أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد مهدي، الناشر: دار الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى.

٩. أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثانية.

١٠. أبو الصلاح تقي الدين بن نجم الحلبي، تقريب المعارف، تحقيق ونشر: فارس تبريزيان الحسون، قم، الطبعة الأولى.

١١. أبو عثمان عمرو بن بحر البصري المعروف بالجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

١٢. أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٣. أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، الشفاء، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، الناشر: وزارة التربية والتعليم، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٤. أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيات، الناشر: دار بيبليون، باريس.

١٥. أبو علي الحسين بن عبيد الله بن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، الناشر: انتشارات دانشگاه تهران، طهران، الطبعة الأولى.

١٦. أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

١٧. أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، الناشر: مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم، الطبعة الأولى.

١٨. أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري، الغُنية في الكلام، إعداد:

مصطفى حسنين عبد الهادي، الناشر: دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٩. أبو القاسم عبد الرحمن بن علي الحسيني، شرح المقدّمة في الكلام (نسخة مُصَوَّرة)، تحقيق: حسن أنصاري وزابينه اشميتكه، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى.

٢٠. أبو محمد عبد الله بن محمد بن حميد السالمي، مشارق أنوار العقول، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى.

٢١. أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المعروف بابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تحقيق: د. عواد محمد عواد سالم، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٢٢. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الأصول والفروع، تحقيق: عبد الحق التركماني، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٣. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحَل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٤. أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: محمد حجازي السقا، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٥. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف إدريس وبهاء أحمد الخلايلة، الناشر: دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمّان، الطبعة الأولى.

٢٦. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، لُمَع الأدلة، تحقيق: نزار حمّادي، الناشر: دار الضياء، الطبعة الأولى.

٢٧. أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق: د. حسين أتاي وشعبان علي دوزكون، الناشر: نشريات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية، أنقرة، الطبعة الأولى.

٢٨. أبو المنذر بشير بن محمد بن محبوب، ثلاث رسائل إباضية، تحقيق: عبد الرحمن

السالمي وويلفرد مادلنغ، الناشر: المجمع الألماني الغربي، برلين، الطبعة الأولى.

٢٩. أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، الناشر: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، إسطنبول، الطبعة الأولى.

٣٠. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتُريدي السمرقندي، كتاب التوحيد، تحقيق: د. بكر طوبال أوغلي ود. محمد آروشي، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية.

٣١. أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، تحقيق: د. علي بو ملحم الناشر: دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى.

٣٢. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي المالكي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، الناشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية.

٣٣. أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء البغدادي الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق: د. وديع زيدان حدّاد، الناشر، دار المشرق، بيروت.

٣٤. أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري، رسالة في علم الكلام، تحقيق: محمد أكرم أبو غوش، الناشر: دار النور، عمّان، الطبعة الأولى.

٣٥. أحمد بن حمد الخليلي، شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد، الناشر: مكتبة الجيل الواعد، مسقط، الطبعة السابعة.

٣٦. أحمد العلوي العاملي، شرح القبسات، تحقيق: حامد ناجي إصفهاني، الناشر: ميراث مكتوب، طهران، الطبعة الأولى.

٣٧. أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، شرح الأساس الكبير، تحقيق: أحمد عطا الله عارف، الناشر: دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى.

٣٨. أسد الله بن محمد باقر الشفتي، الإمامة، الناشر: مكتبة حجة الإسلام الشفتي، إصفهان، الطبعة الأولى.

٣٩. إسماعيل الكلنبوي، حاشية شرح العقائد العضدية، الناشر: مطبعة الحاج المحرم أفندي البوسنوي.

٤٠. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، شرح الإصبهانية، تحقيق: محمد عودة السّعوي، الناشر: مكتبة دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثانية.

٤١. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، مجموعة الفتاوى، الناشر: دار ابن حزم، بيروت، ط٤.

٤٢. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر: دار الفضيلة، الرياض.

٤٣. تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، النبوّات، تحقيق: د. عبد العزيز بن صالح الطويان، الناشر: دار الفضيلة، الرياض، الطبعة: الأولى.

٤٤. تقي الدين مظفر بن عبد الله المقترح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تحقيق: د. نزيهة امعاريج، الناشر: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرباط، الطبعة الأولى.

٤٥. تقي الدين مظفّر بن عبد الله المقترَح، شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق: نزار حمّادي، الناشر: منشورات مكتبة السنة، هولندا، الطبعة الأولى.

٤٦. جعفر بن محمد حسين السبحاني، الإلهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثامنة.

٤٧. جمال الدين الحسيني الأسدآبادي الأفغاني، التعليقات على شرح العقائد العضدية، تحقيق: محمد عمارة، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى.

٤٨. الحسن بن أحمد بن متويه، المجموع المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الناشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى.

٤٩. الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده الآملي، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

٥٠. الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، الناشر: دليل ما، قم، الطبعة الأولى.

٥١. الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مناهج اليقين في أصول الدين، المحقق: محمد رضا الأنصاري، الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى.

٥٢. حسين أفندي الجسر، الرسالة الحميدية، الناشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى.

٥٣. حسين علي المنتظري، الإسلام دين الفطرة، الناشر: مكتب آية العظمى المنتظري، قم، الطبعة الأولى.

٥٤. حسين علي المنتظري، من المبدأ إلى المعاد، الناشر: مكتب آية العظمى المنتظري، قم، الطبعة الأولى.

٥٥. حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، غنية النزوع، تحقيق: إبراهيم البهادري، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى.

٥٦. حيدر الوكيل، أضواء على النافع في يوم الحشر، الناشر: باقيات، قم، الطبعة الأولى.

٥٧. ركن الدين محمود بن الملاحمي، تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة، تحقيق: ولفرد مادلنج وحسن أنصاري، الناشر: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه إيران، طهران، الطبعة الأولى.

٥٨. ركن الدين محمود بن الملاحمي الخوارزمي، الفائق في أصول الدين، تحقيق: ولفرد مادلنج ومارتين مكدرمت، الناشر: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه إيران، طهران، الطبعة الأولى.

٥٩. سديد الدين محمود الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد، تحقيق: محمد اليوسفي الغروي، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

٦٠. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح،

ضبط وتخريج: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.

٦١. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٦٢. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: مرعي حسن الرشيد، الناشر: دار نور الصباح، بيروت، الطبعة الأولى.

٦٣. سعيد عبد اللطيف فودة، شرح مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية لابن كمال باشا، الناشر: دار الفتح، عمّان، الطبعة الأولى.

٦٤. شبلي النعماني الهندي، علم الكلام الجديد، ترجمة: جلال السعيد الحفناوي، الناشر: المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى.

٦٥. شمس الدين الخفري، تعليقات على إلهيات شرح التجريد، تحقيق: فيروزه ساعتجيان، الناشر: ميراث مكتوب، طهران، الطبعة الأولى.

٦٦. شمس الدين السمرقندي، الصحائف الإلهية، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى.

٦٧. شمس الدين الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تحقيق: نجفقلي حبيبي، الناشر: مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه، طهران، الطبعة الأولى.

٦٨. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العرب، بيروت، الطبعة الأولى.

٦٩. صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، الناشر: مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة.

٧٠. ضياء الدين المكي والد فخر الدين الرازي، نهاية المرام في دراية الكلام (نسخة مصوّرة عن أصل المصنف)، المقدمة والفهارس: أيمن شحادة، الناشر: ميراث مكتوب، الطبعة الأولى.

٧١. عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الناشر: الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة.

٧٢. عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. محمود محمد قاسم، الناشر: الدار المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى.

٧٣. عبد الرزاق اللاهيجي، الكلمة الطيبة، تحقيق: حميد عطائي نظري، مؤسسه بژوهشي حكمت وفلسفه ايران، ط١.

٧٤. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الناشر: دار يعرب، دمشق، الطبعة الأولى.

٧٥. عبد الرزاق اللاهيجي، سرمايه إيمان، تحقيق: صادق لاريجاني، الناشر: انتشارات الزهراء، طهران، الطبعة الثالثة.

٧٦. عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، تحقيق: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٧٧. عبد الله شبّر الحسيني، حق اليقين في معرفة أصول الدين، الناشر: أنوار الهدى، قم، الطبعة الخامسة.

٧٨. عز الدولة سعد بن منصور بن كمّونة، الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، الناشر: جامعة بغداد، بغداد، الطبعة الأولى.

٧٩. عز الدولة سعد بن منصور بن كمّونة، شرح التلويحات اللوحية والعرشية، تحقيق: نجفقلي حبيبي؛ الناشر: ميراث مكتوب، طهران، الطبعة الأولى.

٨٠. عز الدين الحكيم، بحوث في الفكر والعقيدة، الناشر: دار الكفيل، كربلاء، الطبعة الأولى.

٨١. علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

٨٢. علي بن الحسين الموسوي، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: أحمد الحسيني، الناشر: دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى.

٨٣. علي بن الحسين الموسوي، شرح جمل العلم، تحقيق: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة، قم، الطبعة الثالثة.

٨٤. علي بن الحسين الموسوي، الملخص في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الناشر: مكتبة مجلس الشورى، طهران، الطبعة الأولى.

٨٥. علي بن الحسين الموسوي، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، المحقق: محمد رضا الأنصاري، الناشر: الآستانة الرضوية، مشهد، الطبعة الأولى.

٨٦. علي بن علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ود. عبد المحسن التركي، الناشر: دار الرسالة العالمية، بيروت، الطبعة الثانية.

٨٧. علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني، شرح المواقف في علم الكلام، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى.

٨٨. عميد الدين العبيدلي، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق: علي أكبر ضيائي، الناشر: ميراث مكتوب، طهران، الطبعة الأولى.

٨٩. فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، الأربعين في أصول الدين، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى.

٩٠. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د. علي رضا نجف زاده، الناشر: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأولى.

٩١. فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المباحث المشرقية، الناشر: منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى.

٩٢. فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلّمين، تحقيق: د. حسين أتاي، الناشر: دار الرازي، عمّان، الطبعة الأولى.

٩٣. فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق:

د. أحمد حجازي السقّا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة

٩٤. فخر الدين أبو بكر محمد بن عمر الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، الناشر: دار الذخائر، بيروت، الطبعة الأولى.

٩٥. قطب الدين محمد بن محمد الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: محسن بيدار، الناشر: منشورات بيدار، قم، الطبعة الثانية.

٩٦. كاظم الحسيني الحائري، أصول الدين، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري، قم، الطبعة الثانية.

٩٧. كاظم الحسيني الحائري، مباحث الأصول (تقرير لدرس أصول الفقه للسيد محمد باقر الصدر)، القسم الثاني، الناشر: مكتب آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري، قم، الطبعة الأولى.

٩٨. الكمال بن أبي شريف بن الهمام، المسامرة في شرح المسايرة، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

٩٩. كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أنمار معاد المظفّر، الناشر: العتبة الحسينية، كربلاء، الطبعة الأولى.

١٠٠. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الناشر: دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الحادية عشرة.

١٠١. محسن الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، الناشر: مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى.

١٠٢. محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: محمد كاظم الموسوي، الناشر: دليل ما، قم، الطبعة الأولى.

١٠٣. محمد بن الحسن الطوسي، تمهيد الأصول، تحقيق: مركز تخصصي علم كلام، الناشر: رائد، قم، الطبعة الأولى.

١٠٤. محمد بن الحسن بن فورك، الحدود في الأصول، تعليق: محمد السليماني، الناشر:

دار الغـرب الإسـلامي، تونس، الطبعـة الثانية.

١٠٥. محمـد بـن الحسـن بـن فورك، مجـرّد مقالات أبي الحسـن الأشـعري، تحقيـق: د. أحمد عبـد الرحيم السـايح، النـاشر: مكتبـة الثقافة الدينيـة، القاهـرة، الطبعة الأولى.

١٠٦. محمـد بـن محمـد بـن عرفـة التونـسي، المختـصر الشـامل في علم الـكلام، تحقيـق: د. مسـعد عبـد السـلام عبـد الخالـق، النـاشر: المكتبـة الأزهريـة للـتراث، القاهـرة، الطبعـة الأولى.

١٠٧. محمـد آصـف المحسـني، صراط الحق، الناشر: منشـورات ذوي القربـى، قم، الطبعة الأولى.

١٠٨. محمـد باقـر الدامـاد، القبسـات، تحقيـق: د. مهـدي محقـق و د. علي موسـوي بهبهاني ود. إيزوتسـو ود. إبراهيـم ديباجـي، انتشـارات دانشـگاه تهران، طهـران، الطبعـة الثانية.

١٠٩. محمـد باقر السيسـتاني، منهـج التثبّـت في الدين، القسـم الأول، النـاشر: دار البذرة، النجـف الأشرف، الطبعة الأولى.

١١٠. محمـد باقـر الصـدر، الفتـاوى الواضحـة، النـاشر: مكتـب آيـة الله العظمـى السـيد كاظـم الحسـيني الحائـري، قـم، الطبعـة الرابعة.

١١١. محمـد باقـر الصـدر، المدرسـة القرآنيـة، تحقيـق: اللجنـة للمؤتمـر العالمـي للإمـام الشـهيد الصـدر، النـاشر: مركـز الأبحاث والدراسـات التخصصية للشـهيد الصـدر، قم، الطبعـة الأولى.

١١٢. محمـد باقـر الملكـي الميانجـي، مناهـج البيـان في تفسـير القـرآن، النـاشر: مؤسسـة الطباعـة والنـشر في وزارة الثقافـة والإرشـاد، طهـران، الطبعـة الأولى.

١١٣. محمـد تقـي المصبـاح اليـزدي، تعليقـة عـلى نهايـة الحكمـة، النـاشر: مؤسسـه در راه حـق، قـم، الطبعـة الأولى.

١١٤. محمـد تقـي المصبـاح اليـزدي، دروس في العقيـدة، النـاشر: المشرق للثقافـة والنشر، طهران، الطبعـة الأولى.

١١٥. محمد تقي المصباح اليزدي، معارف القرآن، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، الناشر: الدار الإسلامية، بيروت الطبعة الأولى.

١١٦. محمد جواد البلاغي، موسوعة العلامة البلاغي، الناشر: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قم، الطبعة الأولى.

١١٧. محمد حسن الظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى.

١١٨. محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في التعليق على الكفاية، تحقيق: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، الناشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى.

١١٩. محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية، الناشر: مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، قم، الطبعة الأولى.

١٢٠. محمد حسين الطباطبائي، المنامات والنبوات، الناشر: مكتبة الأسفار، الكويت، الطبعة الأولى.

١٢١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية.

١٢٢. محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، تحقيق: عباس الزارعي السبزواري، الناشر: مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى.

١٢٣. محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والإسلام، تحقيق: محمد جاسم الساعدي، الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت ﷺ قم، الطبعة الأولى.

١٢٤. محمد سعيد الحكيم، أصول العقيدة، الناشر: مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الرابعة.

١٢٥. محمد طاهر الخاقاني، التحف المحمدية في كشف الأسرار الكلامية، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، الناشر: أنوار الهدى، الطبعة الأولى.

١٢٦. محمد عبد الفضيل القوصي، هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد، الناشر: دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٢٧. محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، الناشر: مؤسسة التمهيد، قم، الطبعة الثانية.

١٢٨. محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير دروس الأصول للسيد محمد باقر الصدر)، الناشر: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة.

١٢٩. مرتضى المطهري، العدل الإلهي، المترجم: عرفان محمود، الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى.

١٣٠. مرتضى المطهري، النبوة، المترجم: جواد علي كسّار، الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى.

١٣١. مصطفى بن روح الله الخميني، تفسير القرآن الحكيم، الناشر: مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام، قم، الطبعة الثانية.

١٣٢. المقداد بن عبد الله السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: مهدي الرجائي، الناشر: مكتبة السيد المرعشي، قم، الطبعة الأولى.

١٣٣. موسى بن محمد التبريزي (ابن أمير الحاج)، الكامل في أصول الدين، تحقيق: جمال عبد الناصر عبد المنعم، الناشر: دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٣٤. ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، مصباح الأرواح في أصول الدين، تحقيق: سعيد فودة، الناشر: دار الرازي، عمّان، الطبعة الأولى.

١٣٥. نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد الحلي، المسلك في أصول الدين ويليه الرسالة الماتعية، المحقق: رضا الأستادي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى.

١٣٦. نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي، درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، تحقيق: د. أيمن محمود شحادة، الناشر: مركز الملك فيصل للبحوث

والدراسات الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى.

١٣٧. نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، تحقيق: عبد الله نوراني، الناشر: پژوهشگاه مطالعات فرهنگي وعلوم إسلامي، قم، الطبعة الأولى.

١٣٨. نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، تلخيص المحصّل، الناشر: دار الأضواء، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣٩. نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى.

١٤٠. نور الدين أحمد بن محمود الصابوني، البداية في أصول الدين، تحقيق: د. عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ود. نظير محمد نظير العياد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٤١. نور الله التستري، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، الناشر: مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى.

١٤٢. هادي بن عباس آل كاشف الغطاء، البرهان المبين (ضمن موسوعة النجف الأشرف العلمية: علم الأديان)، الناشر: مجمع الذخائر الإسلامية، قم، الطبعة الأولى.

١٤٣. هادي بن مهدي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، تحقيق: نجفقلي حبيبي، الناشر: انتشارات دانشگاه تهران، طهران، الطبعة الأولى.

١٤٤. يحيى بن حبش السهروردي، مجموعه مصنّفات شيخ إشراق، تحقيق: حسين نصر؛ الناشر: پژوهشگاه مطالعات فرهنگي وعلوم إسلامي، قم، الطبعة الأولى.

١٤٥. مؤلف مجهول، شرح كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض لابن متّويه (نسخة مصورة)، إعداد: زابينه اشميتكه، الناشر: مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه إيران، طهران، الطبعة الأولى.

المحتويات